

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN



TESIS DOCTORAL

**El nuevo sujeto estético en la sociedad de la información: una
genealogía de los procesos de subjetivación**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Joaquín Fernández Mateo

Directores

Juan Benavides Delgado
Ismael Crespo Martínez

Madrid, 2014



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID



INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
ORTEGA Y GASSET

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN ORTEGA Y GASSET

***DOCTORADO EN PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS EN LA SOCIEDAD DE
LA INFORMACIÓN***

***EL NUEVO SUJETO ESTÉTICO EN LA SOCIEDAD
DE LA INFORMACIÓN:
UNA GENEALOGÍA DE LOS PROCESOS DE
SUBJETIVACIÓN***

Doctorando

JOAQUÍN FERNÁNDEZ MATEO

Directores

DR. JUAN BENAVIDES DELGADO

DR. ISMAEL CRESPO MARTÍNEZ

Madrid, 2014

AGRADECIMIENTOS

A Víctor Abreu Fernández, Eduard Juncosa i Bonet y Alberto José Franco Barrera, por acompañarme en el pensamiento.

A Ismael Crespo Martínez, Director del programa de doctorado, por su plena disponibilidad a pesar de obligaciones y trabajos. A Javier Del Rey Morató, profesor del programa, por su interés y dedicación en las observaciones al texto. A Montse Fernández Crespo, por su atención en las diferentes fases del proyecto.

A Margarita Márquez Padorno, porque gracias a la experiencia de *Los Lunes del Imparcial* pude acceder a textos importantes de divulgación científica que me ayudaron finalmente en el desarrollo de la investigación.

A aquellos profesores que en seminarios, clases y tutorías han marcado un antes y un después en mi itinerario intelectual. En el plano de la filosofía de la ciencia, Juan Antonio Valor Yébenes. En el plano de la filosofía de la historia, José Luis Villacañas Berlanga y Dalmacio Negro Pavón. En el plano de la filosofía política, Javier Roiz Parra.

Especialmente, a Juan Benavides Delgado, por la dirección de la Tesis Doctoral. Gracias a su conocimiento, interés y dedicación plena. Por su flexibilidad en la elección de los textos que han construido la investigación, y por su conducción firme que ha evitado la dispersión y la fragmentación en un tema tan complejo. Sin su ayuda, esta investigación no habría llegado a su fin.

Esta Tesis Doctoral ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, dentro del marco de las becas de Formación de Profesorado Universitario (F.P.U). La beca fue adscrita al Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset. Gracias por tanto al personal académico y administrativo del Instituto, a sus instalaciones y a su biblioteca.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
ABSTRACT	9
1. Meaning of the inquiry.	9
1.1 The aesthetic subject as research hypotheses	10
1.2 The meaning of aesthetics.	12
1.3 Future researchers.	13
RESUMEN	15
1. El significado de una investigación.	15
2. Resumen de la investigación.....	18
3. El problema del sujeto y la hipótesis de la investigación.	21
3.1 Introducción al problema del sujeto.	31
3.2 Introducción al concepto de sujeto estético.....	46
4. La cuestión de la interpretación.	52
5. Justificación de los conceptos metodológicos y su finalidad.	59
CAPÍTULO I	69
Antecedentes	69
1. La idea de modernidad.	69
2. Introducción a la epistemología moderna: de la contemplación a la acción.	91
2.1 Epistemología antigua.....	96
2.2 Epistemología moderna: del objeto al sujeto.	100
3. El giro kantiano de la epistemología.....	107
3.1 Uso práctico de la razón: las leyes de la libertad.	113
4. La subjetividad estética en la modernidad.	131
4.1 La teoría del conocimiento de Nietzsche.....	138
4.2 La idea de sujeto de Nietzsche.....	146
4.3 La creación del sujeto ético en Nietzsche.	149
CAPÍTULO 2	157
Crisis de la modernidad y quiebra del sujeto	157

1. Introducción. Crítica al racionalismo trascendental: del positivismo lógico al nuevo pragmatismo.	157
1.1 Antecedentes. El positivismo lógico.....	168
1.2 La crisis del positivismo moderno: acción, situación y pragmatismo.....	176
1.3 El pensamiento de John Dewey y la superación de la epistemología moderna.....	182
1.4 El nuevo pragmatismo estético de Rorty.....	196
2. La crítica estructuralista y posestructuralista de la subjetividad moderna.....	208
2.1 La antropología estructural de Lévi-Strauss.....	217
2.2 El psicoanálisis estructuralista de Jaques Lacan.	219
2.3 Introducción al posestructuralismo.	224
2.4 Foucault: una introducción.	232
2.4.1 Foucault y Nietzsche.....	240
2.4.2 Saber.....	249
2.4.3 Poder.....	258
2.4.4 Ética.	266
2.5 Deleuze: una introducción.	274
2.5.1 Génesis de la subjetividad.	284
2.5.2 Ética.	294
CAPÍTULO 3	299
Consecuencias	299
1. ¿Qué debe entenderse por sujeto estético?	299
2. Razón y modernidad.	310
2.1 Los conflictos internos del discurso moderno.	316
2.2 Claves del enfrentamiento teórico entre Habermas y Rorty.....	323
2.3 Puntos de encuentro.....	327
3. La fundamentación trascendente como respuesta a la contingencia de la modernidad.....	329
3.1 Consecuencias políticas y culturales de la fundamentación trascendente.	337
3.2 La problemática diferencia ontológica en Heidegger y su relación con la trascendencia.	350
4. El sujeto estético en la era de la comunicación.....	353
4.1 El conflicto de identidades.	361

4.2 Multiculturalismo en la era de la comunicación.....	365
CAPÍTULO 4	373
Conclusión.....	373
1. La emergencia del nuevo sujeto	373
2. El conflicto epistemológico y la hipótesis de coexistencia.	378
3. Futuras líneas de investigación.....	381
BIBLIOGRAFÍA.....	385

ABSTRACT

1. Meaning of the inquiry.

This inquiry seeks the causes of unrest in the communication society. Despite the new tools of communication, there hasn't been a real communicative integration but very different communities of meaning. The communication failure generates the fragmentation of society, increasing insecurity and giving rise to a communication scenario with hiatuses that separate subjects together. This inquiry asks for the conditions that have led to this situation that prevents real communication and a safer and smoother society.

The logic of inquiry leads to identify a situation of distress and to define a research problem. This is an epistemological problem, the crisis of the modern idea of the subject and its consequences. From a methodological standpoint, the inquiry adopts an interpretative view, with the adoption of hermeneutics as a general model for the study of social reality.

This inquiry describes attempts of modern epistemological foundation and the criticisms of later thought. As a result, the discourse of modernity has not reached a common view, unitary principles. Motivated by this failure the divergence and disagreement impede basic consensus about some fundamental principles.

In this fragmented scenario, a new epistemological paradigm tries to give a new vision of knowledge, ethics and personal identity. The uncertainty in the communication is the result of conflict between paradigms and one of these attempts to achieve hegemony. Nowadays, there isn't a dominant culture but a clash between different logical thoughts trying to be dominant to each other.

1.1 The aesthetic subject as research hypotheses

The modern idea of the subject appears as an object of thought. An object of thought is a problematic object, an interrogation that researcher tries to find a solution or answer. The crisis of modernity grounded in the idea of subject, generating uncertainty and leading to new epistemological proposals. The subject of modernity is problematic because it has been questioned by various discourses that dissolve, break up or radically transformed its meaning.

Social reality shows scattered and disorganized. There is a vast literature dealing with the epistemological problem of modernity and this inquiry seeks to reduce and simplify the complexity defining a problem and postulating a hypothesis. The results of the research are concepts that allow seeing something real, a real cultural trend that manifests in different human dimensions (communication, science and culture). The methodological criteria taken by this research is a “depth relative”; not a wide literature would prevent control research and hypothesis formulation, neither a case study that would prevent the construction of a general model explaining the social and culture.

The crisis of the modern idea of subject leaves a void that forces the researcher to question the new subject that can fill it. The question for the new subject generates an epistemological distance necessary to organize a multitude of texts and to shape a conceptual response that identifies a social trend. Without concepts we couldn't identify any of the social reality, only a plurality empirical indefinitely. In Kantian terms, without concepts are only blind impressions. The aesthetic subject hypothesis is one answer that comes to illuminate a darkened area. The complexity of the discourse of modernity leads to an interpretive work studying the various proposals and generates interpretive categories that unify knowledge, inspired by the Weberian model of ideal types.

With the subject, modernity proposes a new epistemological model reaching to ethical behavior. The world is made up by the minds of human beings in the same way, obeying the laws of arithmetic and geometry. The

universality and necessity are guaranteed by the structure of the mind. Kantian epistemology studies the subject himself, taking it as an object of knowledge and giving an answer to the question, how is the subject who knows?

Kant's thought is influenced by Enlightenment ideas of identity and universality, all human beings have the same reason in every time and place, and this allows the agreement and understanding. But unlike the classical thought, realistic, reality is not housed inside the mind directly or immediately. The subject filters the sensitive material of reality, the outside world, through mind structures that shapes the chaos of sensations. Kant understands the human being in a dual way, as a phenomenon and as a noumenon. As noumenon is possible freedom, and law of reason brings order to the impulses of the body, to the aesthetic inclinations. Morality emanates from the universal human mind.

However, the mental criteria brings order to the natural world and governs the moral behavior is challenged by subsequent thought. There is a questioning of the ahistorical character of the human mind, and an historical point of view introduces differences and changes the subject. The Kantian answer to the problem of knowledge becomes a historical response dependent on a particular context, the state of development of the science. Morality is always dependent on a particular culture, every principle born of a moment of human history.

Two streams of thought justify the concept of aesthetic subject. For pragmatism, the world is plastic, malleable, man engenders truths in it. In post structuralism, human nature builds the world and the culture. There is a naturalist and constructivist view of reality, humans made tools used to solve problems and needs. The dualism of subject and object is blurred and now the object depends on the needs of the subject. The reality is transformable and manufactured forms of knowledge have a history and an expiration date. The conditions of experience become problematic conditions that occur in the history. The necessity of the reason is replaced by the creativity of the imagination.

The aesthetic subject is reflected in theoretical Rorty's thought. Rorty divides human activity in two complementary dimensions. On the one hand, the area where appears public problems. Through dialogue, humans must build linguistic tools, new sounds, able to simplify the multiplicity and solve problems. Successful scientific theories are a beautiful product. On the other hand, shows up the private area of subjectivity, where imagination or fantasy can produce private discourses. It is the art of private creation of the self. Unlike the public level, the products of this area do not have the need to be communicated (Rorty, 2008).

1.2 The meaning of aesthetics.

Originally the term aesthetic refers not to art, but to the body. For Baumgarten, the term aesthetic refers to somewhere between human sensation and conceptual thinking. The aesthetic territory participates in the perfection of reason but in a confused way. Kant distinguishes between “aesthetic content” and “intellectual content”, the first referring to the inclinations of the self and the second to the practical reason where it is possible transcendental freedom. The nineteenth-century thought is an example of aesthetic reason and Nietzsche described reason as a slave of the will, the body and the survival instinct (Eagleton, 2006). Finally, in Rorty's thought, the maturation of mankind will be through the aesthetic instead of the ethics in Kantian meaning.

From an epistemological standpoint, objectivity is replaced by solidarity. This great change in epistemology is the result of overcoming logicism, positivism, realism and transcendental method. The metaphor of the mirror of nature is replaced by the metaphor of a factory producing new sounds (Rorty, 2006). New studies taken the subject open to change and transformation. The self is a moldable matter by the subject. It can be constructed and deconstructed. However, this is only an epistemological trend manifested in different human areas. This tradition of thought tries to impose competing with others traditions or paradigms.

Other thinkers are worried because the aesthetic creating of the self contributes to increased social fragmentation and social disorder. This standpoint of the esthetic would separate the subjects in different private imaginaries. From the epistemological level, constructivism forsakes the Western idea of truth like correspondence to reality, producing a weak knowledge. The research shows that the differences between the postulates only allow coexistence in the communication society. The various traditions are too far epistemologically, this make impossible the existence of conditions for a society sufficiently integrated.

1.3 Future researchers.

The problem of different traditions of thought, organized into epistemological paradigms, is the problem of cultural identity. Its effects operate in different dimensions, the politics, political culture or political economy, are other dimensions that are affected. The consumption habits are not independent of the identity foundation, and therefore, the problem of epistemological identity is related to the aestheticization of everyday life. The various ethical models for human activity generate lines of research at the level of the business organization, corporate social responsibility and social problems of the economy.

The research seeks to provide conceptual tools capable of displaying a trend of social reality. Therefore, empirical social research can use these models for the verification of social trends. Epistemological and cultural changes require theoretical investigations and this research offer new concepts that can be completed by the data provided by quantitative or qualitative research. Thus the network of concepts generated by research is the condition of a future empirical research.

Cultural conflict and indetermination in communication not preclude the search for mechanisms of mediation between cultural traditions. A unification carried on with cultural paradigms is not possible, but that does not prevent the

future generation of mediated discourses that approximate the positions and reduce conflict. The problems of today are necessarily global problems, but these problems are needed explanatory categories of social and cultural reality without them mediation is impossible.

New forms of identity produced by the new epistemological paradigm come in conflict with older forms of identity that reemerge in globalization: nationalist political movements, ethnic communities or different religious movements collide with the proposed new subject. The research is opened to new inquiries about new trends of cultural hegemony.

RESUMEN

1. El significado de una investigación.

Antes de plantear el problema concreto de la investigación es necesario explicitar la lógica que sigue toda investigación. Los hombres *miran* al mundo, pero sólo alcanzan a *ver* cuándo hacen las preguntas adecuadas. La ciencia es el resultado de la interrogación que suscita lo desconocido y que obliga a buscar respuestas que permitan ver.

Una investigación tiene en la duda su punto de partida. La *duda* es la condición de toda investigación. Tenemos la necesidad de investigar cuando aparece una duda que genera una situación de malestar, irritación o incomodidad. ¿Qué es investigar? Investigar es un procedimiento que busca transformar una situación de indeterminación en situación de certeza, creencia o determinación. Ch. S. Peirce en, *El hombre, un signo*, define duda y creencia; la *duda* es “un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia”, y la *creencia* un “estado de tranquilidad y satisfacción que no deseamos eludir o cambiar por una creencia en otra cosa... La duda... nos estimula a indagar hasta destruirla” (Peirce, 1988: 182). La investigación busca iluminar la oscuridad planteada por un problema para alcanzar un estado de mayor fluidez, control y visibilidad.

La transformación de la incertidumbre en certeza o, dicho de otra manera, la recuperación del estado de tranquilidad perdido por la aparición de la duda, aparece como una *lógica universal* del proceder científico humano. Se trata de una pauta, *la pauta de la investigación*, que rige toda actividad humana, manifestándose de diferente manera en las distintas áreas o disciplinas científicas. Independientemente del ámbito o situación en que se encuentren los seres humanos, desde el más trivial hasta el más complejo, esta lógica domina la acción humana. La condición de la investigación es el acontecimiento de la indeterminación, esto es, el acontecer de la situación de desconocimiento y su

consiguiente malestar o irritación; cuando la dinámica habitual y fluida de cualquier proceso dominado y conocido se interrumpe y aparecen cuestiones, dudas o preguntas, en definitiva, oscuridad y no saber.

John Dewey definió la lógica de la investigación de una manera similar, como una transformación de una situación indeterminada en una situación determinada; “la investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación *indeterminada* en otra tal que las distinciones y relaciones que la integran resultan lo bastante *determinadas* como para convertir los elementos de la situación original en un todo unificado” (Dewey, 2000: 117). El malestar generado por la situación de indeterminación obliga o impone la necesidad de alcanzar un estado de mayor definición o integración, es decir, obliga a indagar, a investigar. Pero para transformar una situación indeterminada en una situación determinada es necesario *definir correctamente un problema*. Definir o identificar el problema que genera esa situación es un gran avance, pues supone el paso a un estado más definido que la mera sensación de malestar o irritación. El problema definido va a dirigir la investigación y las consiguientes hipótesis conceptuales que permitirán resolver la situación incierta. En palabras de Dewey:

“Encontrar qué problema y problemas son los que una situación problemática presenta a la investigación, significa hallarse ya avanzado en la investigación. Desconocer el problema implicado hace que la investigación subsiguiente sea insignificante o marche desviada. Sin un problema, no hay más que palos de ciego. El modo en que se concibe el problema decide sobre la clase de sugerencias que se examinan y las que se rechazan; los datos que se seleccionan y los que se abandonan; es el criterio que decide sobre la importancia o la falta de ella, de hipótesis y estructuras conceptuales” (Dewey, 1950: 126).

Para Dewey, pensar es problematizar pues “una cuestión (en el sentido de un objeto cuestionable y cuestionado) constituye el objeto del pensamiento” (ibíd.: 192). La investigación se desencadena cuando aparecen dudas que obligan a definir problemas y a formular preguntas; “investigar e interrogar son, hasta cierto punto, términos sinónimos. Investigamos cuando interrogamos; e investigamos cuando tratamos de encontrar algo que conteste a una pregunta

planteada” (ibíd.: 123). El pensamiento nace con la interrogación, pensamos cuando interrogamos, y termina cuando alcanzamos las respuestas que nos transmiten una sensación de tranquilidad y comodidad, siempre relativa.

Por tanto, la primera condición para el desarrollo del conocimiento es el correcto planteamiento de los problemas. Las ideas generadas por la investigación a partir de los problemas planteados son *hipótesis operacionales*, medios que intentan resolver una situación dada (ibíd.: 128). Los científicos buscan “ideas hipotéticas” que tengan éxito por su capacidad para disolver problemas o superar situaciones de incertidumbre, es decir, conjeturas capaces de explicar fenómenos anómalos o inciertos, reduciendo la duda y el desconocimiento. En esta comprensión pragmática del conocimiento, los fines determinan los métodos, y la abducción o método abductivo sería el más conveniente para la resolución de determinados problemas. La abducción tiene que ver con la formación o construcción de hipótesis, con la selección de conjeturas que sean capaces de dar una respuesta satisfactoria o plausible a un problema dado (Muñoz J. y Velarde J., 2000: 16-18; Peirce, 1970) Se trata de una reducción de la exigencia epistémica que sin embargo permite alcanzar un mayor conocimiento en situaciones indeterminadas donde la deducción no es útil y se necesitan “inducciones hipotéticas” o “abducciones” (Muñoz J. y Velarde J., 2000: 328).

La investigación científica genera respuestas hipotéticas, conjeturas o “inferencias a la mejor explicación” (Muñoz J. y Velarde J., 2000: 332-335; Harman, 1965) que obligan a generar nuevas preguntas en una cadena sin fin. Para Dewey, “cuando se resuelven problemas especiales, tienden a surgir problemas nuevos. No existe nada parecido a un establecimiento o solución final, porque todo establecimiento introduce las condiciones de algún grado de insolución nueva” (ibíd.: 50). Las inferencias abductivas no generan argumentos concluyentes o irrefutables sino pruebas plausibles dados unos determinados fenómenos que dejan abierta la investigación, problematización y la aparición de nuevas hipótesis y conocimientos.

Una vez descrita la lógica de toda investigación es posible aplicar esa lógica a una situación de indeterminación concreta, *la crisis de la fundamentación epistemológica moderna y sus consecuencias en la sociedad de la información y la comunicación*, identificando su causa o problema, *la cuestión del sujeto*, objeto problemático que va a dirigir la investigación, esto es, el tipo de preguntas que se formulan y las respuestas que se ofrecen como *hipótesis abductivas*. La respuesta a la pregunta por el tipo sujeto que domina en la actualidad es un intento de ofrecer mayor visibilidad en una situación compleja e incierta que genera malestar, irritación e incomodidad. Si bien el problema que se plantea es fundamentalmente epistemológico, éste no es independiente de las distintas dimensiones de las ciencias humanas o sociales; la comunicación, la política o la misma ética no son independientes de los problemas epistemológicos que se plantean y quedan afectadas considerablemente por ellos. La falta de investigaciones que aborden este tema, relativamente novedoso, en especial en el ámbito académico español, han obligado al desarrollo de una investigación que clarifique el problema aportando conceptos, respuestas e hipótesis orientadoras para el desarrollo de futuras investigaciones. Estas investigaciones alcanzan los denominados “estudios culturales”, *cultural studies* en el ámbito anglosajón, la investigación social empírica, la teoría de la democracia y la responsabilidad social. Como cuestión de fondo está el espinoso problema del conflicto cultural, que alcanza una dimensión global, y la necesidad de mecanismos mediadores que articulen las distintas tendencias político-culturales.

2. Resumen de la investigación.

Esta investigación parte de una *sensación* de malestar o incertidumbre que acontece en la actual sociedad de la comunicación. La incertidumbre en los procesos de comunicación, es decir, la *incomunicación*, es una situación real que aparece como un patrón constante. A pesar de las constantes innovaciones tecnológicas, que se manifiestan bajo la forma de nuevas herramientas de la comunicación, no se ha alcanzado una *integración comunicativa*. Esta

incertidumbre interrumpe los procesos de comunicación fluidos, generándose dinámicas de incomunicación que hacen que la sociedad de la comunicación se desintegre. Aparecen así *hiatos* o *distancias* entre los individuos que dan lugar a un *escenario comunicativo fragmentado*. Los individuos se relacionan mediante las nuevas herramientas de la comunicación, pero hay fracturas, fallos en la comunicación cuya causa es necesario identificar. Cabe entonces preguntar el *porqué* de esta circunstancia actual que hace que una mejora en las tecnologías de la comunicación no suponga una comunicación real y efectiva, apareciendo sujetos que no generan “identidades socialmente unificadoras” sino “muy diferentes comunidades de sentido” (Benavides, 2004: 105, 109).

Este trabajo busca una explicación del malestar en la comunicación, ofreciendo respuestas que puedan ayudar a transformar la situación de indeterminación en un todo unificado, esto es, una *sociedad de la comunicación unificada*. Siguiendo la lógica de la investigación descrita al comienzo, el tránsito de una situación indeterminada a una situación determinada sólo es posible a través de una *correcta identificación del problema*, un estado de mayor definición comparado con la simple *sensación* de indeterminación. Y el problema que causa esa situación de malestar en la comunicación es definido como un *problema epistemológico*. Plantearse la cuestión epistemológica supone tomar determinadas hipótesis de trabajo y estructuras conceptuales que dirigen la investigación hacia determinados textos, diferenciándose con claridad de los enfoques cuantitativos, estadísticos, es decir, separándose de las metodologías que “abordan aspectos muy concretos y limitados de la investigación, ignorando los conceptos y los problemas generales que se plantean en el universo de la comunicación y la publicidad; y, lo que es peor, prescindiendo de elaborar esquemas explicativos de la realidad externa, que, pese a su provisionalidad, resultan imprescindibles en la formulación de soluciones” (Benavides, 1995: 62).

Esta investigación describe cómo *los intentos de fundamentación epistemológica*, elaborados por el discurso de la modernidad, *han fracasado*, no encontrándose unos principios unitarios o comunes capaces de integrar a los

individuos. Hay incomunicación y falta de fluidez comunicativa (sensación de irritación y malestar) *porque el discurso de la modernidad, asentado en una determinada idea de sujeto y encargado de fundamentar los principios universales que deben regir una comunidad científica, moral y política, ha fracasado en su intento de fundamentación, alcanzando cierto grado de deslegitimación.* Acontece así el fracaso en la comunicación pues no se dan las condiciones de posibilidad que generen un entendimiento básico entre los individuos, es decir, un suelo, un basamento que permita consenso y acuerdo, o divergencia y desacuerdo, haciendo que las aplicaciones tecnológicas, las nuevas herramientas de la comunicación, sean realmente útiles y alcancen sus fines de comunicación, pero sobre la base de un *consenso básico* en los principios fundamentales.

SITUACIÓN PROBLEMÁTICA	MALESTAR EN LA COMUNICACIÓN: SOCIEDAD FRAGMENTADA
IDENTIFICACIÓN DEL PROBLEMA	LA CRISIS EPISTEMOLÓGICA MODERNA Y LA CUESTIÓN DEL SUJETO
CUESTIONES QUE SE PLANTEAN DERIVADAS DEL PROBLEMA	¿QUÉ SUJETO EXISTE EN LA ACTUALIDAD?, ¿CUÁLES SON LAS CONDICIONES QUE HAN PERMITIDO SU APARICIÓN? ¿QUÉ CONSECUENCIAS GENERA?

Esquema 1.

Acontece entonces la transición del modelo epistemológico moderno a un *nuevo modelo explicativo* que plantea una nueva justificación de la verdad, la identidad y las relaciones sociales. La indeterminación en la comunicación es el resultado de este estado de transición de un modelo epistemológico a otro que da lugar a un *escenario complejo* donde participan diversos discursos que, compitiendo entre sí, tratan de imponerse y alcanzar la *hegemonía cultural* pues

“no se puede hablar de una cultura dominante, sino, más bien, de una crisis cultural, producida por el choque interno entre lógicas o, si se quiere, entre modos de racionalización, diferentes, que todavía no han sido capaces de ser hegemónicos, unos con respecto a los otros” (Benavides, 1995: 56). Esta crisis cultural es una crisis epistemológica que genera un estado de desorden e indeterminación pues los distintos paradigmas epistemológicos están en proceso de formación, de disolución o de solapamiento, generando contradicciones y confusiones derivadas de sus diferentes e inconmensurables postulados. Esta situación requiere de una investigación que ponga orden y clarifique los distintos postulados, aportando herramientas conceptuales que permitan visualizar con mayor claridad la situación.

PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS	TIPOS DE SUJETO
PARADIGMA MODERNO, TRADICIÓN ILUSTRADA	SUBJETIVIDAD MODERNA
PARADIGMA ESTÉTICO, TRADICIÓN GENEALÓGICA	SUBJETIVIDAD ESTÉTICA
PARADIGMAS TRASCENDENTES, TRADICIÓN CLÁSICA REALISTA	DISTINTAS FORMAS DE SUBJETIVACIÓN TRASCENDENTE

Esquema 2.

3. El problema del sujeto y la hipótesis de la investigación.

La *idea de sujeto*, que el discurso de la modernidad propuso como respuesta al problema de la fundamentación epistemológica y ética, aparece como *objeto de investigación*, es decir, como problema. Todo objeto de investigación es un punto cuestionable o cuestionado que obliga a investigar, es decir, a interrogar (Dewey, 1950: 192). El cuestionamiento de la idea de sujeto

dirige la investigación y la lectura de los textos que son utilizados para tratar de dar respuestas satisfactorias a las preguntas que ese problema genera.

La crisis epistemológica moderna ha dado lugar a la disolución de la idea de sujeto, y esta crisis explicaría la actual ausencia de *criterios comunes* entre los individuos, criterios que actuarían como condiciones de posibilidad para una adecuada comunicación¹. Si la idea de sujeto moderno era un criterio común, esa idea se ha ido fragmentando como resultado de la deriva epistemológica del discurso moderno. Esta investigación se propone la descripción de esta deriva, es decir, la descripción de los cuestionamientos que se han ido produciendo y que permiten alcanzar un conocimiento comprensivo de las condiciones que han dado lugar a la situación de indeterminación actual y a la nueva forma de sujeto que se plantea como hipótesis de investigación.

La disolución de la idea moderna de sujeto deja un vacío que obliga a interrogar por la nueva forma de sujeto que puede ocupar ese lugar. La pregunta por este nuevo sujeto genera la *distancia* que permite ver algo de la realidad social, pero sólo mediante la *creación de conceptos*, mediante la síntesis de la pluralidad contenida en los textos, pueden fabricarse las lentes necesarias que organizan la pluralidad empírica de la realidad social. La *hipótesis* que plantea esta investigación, la aparición de una nueva forma de sujeto que sustituye al sujeto moderno, *el sujeto estético*, es un intento de explicación dado el problema de investigación definido. Esta respuesta es una herramienta conceptual que tiene la finalidad de iluminar una pregunta, permitiendo ver una realidad que sin el trabajo de conceptualización se encuentra en penumbra. Las dudas que generó la idea de sujeto moderno han dado lugar a un discurso que cuestiona la epistemología moderna. El vacío generado por ese cuestionamiento parece ser llenado por un nuevo sujeto. Este sujeto surge de un nuevo marco epistemológico que es el resultado de la

¹ Esto explicaría el papel de la comunicación en la asignación de criterios. La comunicación y la publicidad llenarían un vacío o ausencia, ocupando u ocultando "el vacío en el que está instalado el hombre contemporáneo" (Benavides, 1995: 54). Pero, ¿Es posible la ética en la comunicación?, Si es posible, ¿de qué tradición procedería?

descomposición de la fundamentación de la epistemología moderna y que define una comprensión muy distinta de la ciencia, la ética y la identidad personal. La lectura y comprensión de los textos seleccionados, que tratan de responder a las preguntas planteadas por la investigación, genera una serie de interpretaciones que deben ser articuladas en conceptos para poder servir como herramientas visualizadoras de la realidad cultural humana. Siguiendo el método abductivo o retroducción, según Hanson, la situación de indeterminación en la comunicación sería explicable si la conjetura estética fuera cierta, por tanto habría razones para pensar que la hipótesis estética es cierta (Muñoz J. y Velarde J., 2000: 17).

La idea de sujeto estético responde a una determinada concepción estética de la epistemología que sustituye la metáfora del conocimiento como “espejo de la naturaleza”, una metáfora visual, por la metáfora del conocimiento como “artefacto producido en una fábrica de sonidos”, en el que la metáfora auditiva juega un mayor papel (Boghossian, 2009: 35; Rorty, 2006: 29; Rorty, 2010B: 193). Pueden encontrarse argumentos justificadores de la aparición de esta nueva epistemología en *El miedo al conocimiento*, de Paul Boghossian, donde se definen los conceptos claves del constructivismo desde una postura *realista* (Boghossian, 2009). En este texto, que parte de la manifestación de éste problema epistemológico en la prensa escrita², se exponen y contraponen los principales argumentos cuya comprensión obliga a estudiar a los pensadores que han hecho posible la aparición de una epistemología constructivista; esto lleva a rastrear el origen de esta postura epistemológica en Kant primero, en Nietzsche después y, con las variaciones necesarias, en Foucault, y en Rorty finalmente (ibíd.: 23, 51, 69). La multiplicidad de autores que abordan esta problemática lleva a una selección de textos que, sin desmerecer el valor de otras investigaciones, obliga a reducir el cuerpo bibliográfico. En este sentido, se aplica un *criterio metodológico* que trata de mediar entre la investigación

² El 22 de octubre de 1996, el New York Times planteaba cómo muchos arqueólogos han cuestionado el método científico y “se han visto empujados hacia un relativismo posmoderno, para el cual la ciencia es sólo un sistema de creencias entre otros” (Boghossian, 2009: 16). Se plantea el problema de la existencia de una realidad objetiva, independiente de los sujetos que la piensan, un reflejo transparente y neutral de la realidad que existe de manera independiente (ibíd., 21).

superficial de muchos pensamientos y corrientes teóricas, y una investigación en profundidad que reduciría la extensión de la bibliografía a un solo autor. Se adopta pues una “profundidad relativa” que permite construir un concepto, el *sujeto estético*, a partir de las obras de Foucault, Deleuze y Rorty, principalmente, con el refuerzo de otros pensadores que se sitúan en la órbita constructivista aludida por Boghossian, como son Derrida, desde el posestructuralismo, o James y Dewey desde el pragmatismo. Esta selección de autores permite articular una respuesta a las preguntas planteadas y reducir los límites que harían imposible la investigación. Un exceso de bibliografía extendería el material textual hasta el límite de impedir la articulación teórica, la generación de conceptos y el alcance de las conclusiones y respuestas; una bibliografía centrada en un solo autor limitaría la extensión del concepto, impidiendo formular una hipótesis teórica general sobre la realidad social y cultural.

La visibilidad que genera el concepto de sujeto estético sólo es posible gracias a la condición metodológica establecida como criterio o norma. Por tanto, deben dejarse de lado los pensamientos de Nelson Goodman, Donald Davidson o Hilary Putman, que desde un universo más o menos constructivista abordarían la crisis de la filosofía analítica, y los estudios de Jean François Lyotard o Gianni Vattimo, desde un ámbito continental, que tematizarían la crisis de la racionalidad continental inspirada por Kant o Hegel. Parafraseando a Boghossian (ibíd.: 24), no se trata de analizar todas y cada una de las opiniones planteadas y de los argumentos defendidos en la literatura especializada sino seleccionar unos pocos autores que permitan exponer lo más interesante del constructivismo epistemológico para poder elaborar una hipótesis sostenida capaz de responder de manera concluyente a las preguntas originadas por los problemas a los que se enfrenta esta investigación. Además de este criterio selectivo, que hace posible la investigación misma, la justificación de esta selección de autores viene dada por otros investigadores que se han planteado el mismo problema con anterioridad. Si Boghossian pone de relieve la importancia de Kant, Nietzsche y Rorty para comprender el constructivismo, Alasdair MacIntyre en *Tres versiones rivales de la ética*, *Enciclopedia*,

Genealogía y Tradición, muestra a Foucault y a Deleuze como autores claves para comprender el giro epistemológico moderno y sus consecuencias (MacIntyre, 1992: 76-77; 80-87; 257-259).

¿Por qué hay fisuras, hiatos y distancias entre los sujetos a pesar de los avances en las tecnologías de la comunicación? Porque las condiciones, asentadas en la idea moderna de sujeto, que permiten el acuerdo y el consenso básico, han sido cuestionadas. La teoría del sujeto moderno ha generado incertidumbres, apareciendo nuevas formas de sujeto que ocupan su lugar pero que se distinguen claramente de él. ¿Qué forma de sujeto trata de imponerse en la actualidad?, ¿Qué consecuencias genera la aparición de este nuevo sujeto? Estas son las preguntas que surgen del cuestionamiento de la idea moderna de sujeto y de la ausencia de una respuesta que permita identificar, visualizar, la nueva forma de sujeto que está emergiendo. Las respuestas dadas tratan de aportar un conocimiento que permita, primero, visualizar la nueva forma de sujeto, segundo, transformar la situación inicial de incertidumbre en una situación más fluida al describir la nueva forma de sujeto que aparece (diagnóstico) y plantear una hipótesis sobre sus consecuencias (pronóstico).

CONSECUENCIAS DE LA CRISIS EPISTEMOLÓGICA MODERNA
UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL CONOCIMIENTO
UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA ÉTICA
UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL
CONFLICTO EPISTEMOLÓGICO, CULTURAL Y POLÍTICO

Esquema 3.

La complejidad del discurso de la modernidad no impide forjar categorías interpretativas que, a partir de una selección de textos y de un ejercicio de comparación histórica, logran distinguir o relacionar las respuestas dadas al

problema del conocimiento en la modernidad³. Estas respuestas quedarán unificadas o sintetizadas mediante *tipos ideales* o categorías metodológicas que permiten visualizar o reconocer el patrón dominante de la realidad social y su manifestación en el plano del conocimiento, de la ética y de la identidad personal.

En la actualidad, la cuestión del sujeto y, en general, la cuestión de la fundamentación de la modernidad es un *problema abierto*; no hay una respuesta concluyente que resuelva tal problema. Si la indeterminación en la sociedad de la comunicación viene dada por un problema de fundamentación epistemológica, fundamentación de la que dependen el conocimiento, la ética y la política misma⁴, la investigación necesitará describir cómo la fundamentación de la modernidad en la idea de sujeto ha sido problemática. El estado abierto del problema ha dado lugar a diferentes respuestas, criterios que pueden unificarse mediante categorías comprensivas que sinteticen la multiplicidad y permitan ofrecer un *diagnóstico* sobre la situación del conocimiento. Sólo mediante el concepto producido por la investigación es posible, siguiendo a Kant, superar las “impresiones ciegas”, esto es, unificar una multiplicidad dispersa mediante un concepto unificador que permite la visibilidad.

La definición del problema es una condición necesaria *pero no suficiente* para la resolución de la situación de incertidumbre; la segunda condición para corregir la situación de incertidumbre viene dada por la enunciación de la hipótesis. Si, siguiendo a Dewey, la correcta definición del problema es el “criterio para la relevancia o irrelevancia de hipótesis y estructuras conceptuales” (Dewey, 2000: 121), la hipótesis aparece como una idea que trata

³ ¿Se corresponden las ideas de la mente con una realidad extramental? ¿Son las teorías científicas herramientas construidas por el hombre para superar la incertidumbre de su entorno o representaciones fieles de la realidad externa? ¿Son las teorías científicas herramientas “contingentes”, que pueden desecharse cuando no sirven para los fines para los que han sido construidas? Las diferentes respuestas dadas a estas preguntas generarán diferentes marcos explicativos de la realidad, la ética y la identidad personal.

⁴ Sin precisar ni profundizar en la cuestión, pues esto tendrá lugar a lo largo de la investigación, Richard Rorty plantea el concepto de *solidaridad* (Rorty, 1996) como “idea fuerza” que debe sustituir al concepto de objetividad, un nuevo concepto que puede aplicarse a una comunidad científica, moral y política. La epistemología se reduciría a la ética, la ética a la comunicación, y la comunicación a una estética de la construcción de puntos de vistas comunes.

de solucionar un determinado problema pues “una idea es una hipótesis firme sobre la determinación de una situación indeterminada” (Faerna, 1996: 207). Su eficacia quedará demostrada si consigue ser efectiva en la resolución del problema al que se enfrenta. En esta investigación, la idea de *sujeto estético* es una hipótesis razonable que explicaría la actual incertidumbre en la sociedad de la comunicación, hipótesis que se deriva de un determinado fenómeno; el fracaso de los intentos modernos de fundamentación epistemológica, esto es, del hundimiento de la idea *moderna* de sujeto (D’Agostini, 2009: 107). Este sujeto, derivado de un determinado plano epistemológico, genera la situación problemática descrita al comienzo, los hiatos o distancias que hacen imposible el éxito real en la comunicación; la ausencia de unos criterios comunes, un mismo suelo epistemológico, impide la integración y la estabilidad de las relaciones sociales y, en definitiva, de la comunicación intersubjetiva. Por tanto, aplicado este concepto hipotético, que enuncia una *tendencia* de la realidad social y cultural, es posible explicar los motivos de la situación problemática.

Aparece entonces un estado *híbrido*, de mezcla y transición, en el que los rasgos de un nuevo sujeto empiezan a destacar (tendencia). Sin embargo, este sujeto no se encuentra en una situación hegemónica sino en un escenario conflictivo en el que participan otras formas o “modelos de sujeto” que se asientan en otros planos epistemológicos u ontológicos, radicalmente distintos. Gracias a la construcción de este “escenario epistemológico” puede comprenderse por qué se producen los “hiatos” que fragmentan la comunicación y que generan la situación problemática que ha obligado a investigar.

La duda amenazó el nuevo tiempo moderno, apareciendo discursos de legitimación que trataron de fundamentar el conocimiento y la ética *en la inmanencia*, una nueva epistemología (cartesiana) necesaria para el nuevo mundo. La idea de sujeto es la respuesta de la modernidad para superar la antigua idea de substancia. Desde un punto de vista teórico, la epistemología moderna centrada en el sujeto sustituía a la ontología del mundo medieval, pero *los orígenes la modernidad se encontrarían en la teología medieval*, en la *crisis de la escolástica*. Supuestamente habría sido Duns Escoto el que rechazara la diferencia ontológica entre el ser humano y el ser divino, mientras que Tomás de

Aquino salvaría la primacía ontológica de Dios. Con el giro de Escoto “se eliminó toda diferencia ontológica entre el ser de Dios y el ser de los humanos y muchos estudiosos entienden que éste fue el punto de inflexión que condujo, no sólo a la creación de un concepto específicamente moderno de teísmo, sino incluso a la visión del mundo propia de la Modernidad” (Martin, 2010: 60-62)⁵.

Pero la fundamentación moderna no ha sido definitiva o concluyente. La crisis de los fundamentos epistemológicos modernos ha permitido la aparición de nuevos conceptos al modificarse el suelo epistemológico que los sostienen. Los nuevos modelos epistemológicos ofrecen nuevos problemas y nuevas soluciones, y los conceptos modernos cambian de significado, cambiando las formas de entender el conocimiento y la ética⁶. Surge así *la pregunta epistemológica por la nueva forma de sujeto* que dominaría en la actualidad. La multiplicidad y diversidad de los discursos sobre la fundamentación de la modernidad requiere de herramientas conceptuales que organicen, unifiquen y simplifiquen dicha multiplicidad. La idea de sujeto y la hipótesis de un nuevo sujeto estético son conceptos metodológicos que sirven para definir problemas y enunciar hipótesis. Son pues herramientas producidas por el investigador que demuestran su eficacia si cumplen con los objetivos de definición, determinación e identificación de problemas reales.

⁵ Esto explica por qué Deleuze, en *Diferencia y repetición*, retoma a Duns Scoto para teorizar la *univocidad del ser* y transformar la ontología dialéctica en una ontología de la multiplicidad y el pluralismo (D’Agostini, 2009: 451). Deleuze se representa a sí mismo como heredero de Duns Escoto y de todos aquellos que han entendido que el “ser” es unívoco (MacIntyre, 1992: 258). Esta cuestión justifica su elección como teórico útil para la comprensión de los problemas planteados en la investigación.

⁶ Los conceptos que utilizamos para definir el conocimiento han cambiado con la historia. Estos conceptos pertenecen a un plano cultural y social, por lo que es posible rastrear su genealogía, sus orígenes históricos y las premisas que los hicieron posibles. De la misma manera, los conceptos del discurso moral estaban “integrados en totalidades de teoría y práctica más amplias” y al modificarse el contexto los conceptos se “convierten en algo distinto de lo que una vez fueron” (MacIntyre, 2009: 25). Se produce una situación de desorden en el lenguaje y es necesario estudiar el suelo epistemológico que, al cambiar, modifica el significado de los conceptos teóricos fundamentales, cuestión que alcanza al lenguaje moral.

PLANO CULTURAL Y SOCIAL	METÁFORAS PARA ENTENDER EL CONOCIMIENTO	TIPOS DE SUJETO
PRE-MODERNIDAD	METÁFORA DE LA "ESENCIA DE VIDRIO"	SUJETO CLÁSICO (ESENCIAS)
MODERNIDAD	METÁFORA LA MENTE COMO "ESPEJO DE LA NATURALEZA"	SUJETO MODERNO (REPRESENTACIÓN)
CRISIS DE LA MODERNIDAD (GENEALOGÍA)	EL CONOCIMIENTO COMO PRODUCCIÓN CREATIVA DE "NUEVOS SONIDOS"	SUJETO ESTÉTICO (ARTEFACTOS)

Esquema 4.

El concepto de sujeto estético es una abstracción intelectual, un producto de la actividad *comprendiva* que permite unir las múltiples interpretaciones de los textos; orienta la experiencia teórica, permite estructurar la investigación y ayuda a visualizar algo que la multiplicidad empírica impide ver. En este sentido, se sigue la inspiración metodológica de Max Weber y su idea de "concepto típico-ideal":

"El concepto típico-ideal pretende guiar el juicio de imputación: no es una hipótesis, pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis. No constituye una exposición de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívocos para representarla... Se los obtiene mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos... Este, en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal" (Weber, 1982: 79-80).

Una vez construido el concepto, es posible dar respuesta a la pregunta por las causas de la indeterminación en la comunicación. El conflicto entre paradigmas, generador de incertidumbre, diagnostica un *proceso de transición*

entre modelos epistemológicos. Esta situación de transición se caracteriza por un conflicto de modelos que dificulta la comunicación, pues los criterios que actúan como condiciones de posibilidad de la comunicación son distintos y tienen su origen en los diferentes discursos o *paradigmas epistemológicos*. La hipótesis que se plantea trata de poner de relieve el predominio de uno de estos modelos, ofreciendo un *escenario complejo* en el que varios modelos pugnan por alcanzar un predominio o *hegemonía*. La hipótesis planteada es una *hipótesis tentativa*; ya que esta hipótesis permite comprender el comportamiento de la realidad social al visualizar un sujeto que explica la indeterminación y el conflicto, la hipótesis *es probablemente cierta*, dentro de los límites históricos en los que se plantea el problema.

El conflicto de postulados, la divergencia y el desorden en el lenguaje, permite comprender el estado de indeterminación, duda y malestar. Surge así la necesidad de una tipología que organice e identifique la divergencia de modelos en los que se entroncan conceptos con un significado que ha cambiado con el tiempo. Por tanto, el problema de investigación se sitúa en el plano de las *condiciones de posibilidad de la comunicación misma*.

PLANO CULTURAL Y SOCIAL	CAMBIOS DE SIGNIFICADO DEL LENGUAJE MORAL	TIPOS DE SUJETO
PRE-MODERNIDAD	TELOS / TRASCENDENCIA (ARISTÓTELES)	SUJETO CLÁSICO (VIRTUD)
MODERNIDAD	MODELO FORMAL / TRASCENDENTAL (KANT)	SUJETO MODERNO (LEY)
CRISIS DE LA MODERNIDAD (GENEALOGÍA)	CREACIÓN DE NUEVOS DISCURSOS INTEGRADORES (RORTY)	SUJETO ESTÉTICO (BELLEZA)

Esquema 5.

La explicación del malestar en la comunicación por el problema de la desfundamentación epistemológica de la modernidad conlleva el estudio descriptivo e interpretativo de las diversas hipótesis que trataron y tratan de dar respuesta a un problema que tiene consecuencias sobre el estatuto del conocimiento y la fundamentación de la ética. Un primer paso para disminuir el malestar en la comunicación reside en la correcta identificación del problema que genera esa sensación de malestar. La identificación de ese problema genera un flujo de preguntas (investigación) que obligan a estudiar e indagar los textos que componen la bibliografía en búsqueda de respuestas (dentro de unos límites establecidos que hacen posible la investigación, criterio metodológico de profundidad relativa). Estas respuestas generan diferentes hipótesis que se sintetizan finalmente mediante el concepto metodológico de sujeto estético, una conjetura o suposición razonablemente cierta por su capacidad explicativa del problema planteado.

3.1 Introducción al problema del sujeto.

Si toda investigación comienza a raíz de una incertidumbre, la incertidumbre en los cimientos de la actual sociedad de la comunicación justifica la *necesidad real* de una investigación que identifique el motivo de esa problemática. Esta investigación, que se sitúa en el plano de la meta-comunicación o de la *epistemología de la comunicación*, va a definir su problema alrededor de la cuestión del sujeto, y esto obliga a describir e interpretar el discurso de la modernidad y sus consecuencias. Ante la cuestión del sujeto han aparecido diferentes propuestas, modelos y respuestas que vuelven problemáticos los fundamentos del conocimiento, afectando a la idea de *objetividad*, concepto que ha sido sustituido por las ideas de coherencia o solidaridad, entre muchas otras.

El problema del conocimiento, planteado en los tiempos modernos, genera las siguientes cuestiones: ¿Es posible un conocimiento objetivo y universal?, ¿Existen unos principios *a priori* indubitables presentes en todos los sujetos de razón que hacen posible el acuerdo y el entendimiento?, ¿Son las

ideas de objetividad, universalidad e indubitabilidad, útiles? La relación que guardan estas preguntas epistemológicas con la fundamentación de la ética es evidente, pues dada una respuesta negativa a la cuestión del conocimiento objetivo, tampoco podrá asegurarse una ética objetiva, universal, esto es, para *cualquier otro en cualquier momento y lugar*, no siendo ésta posible, al menos, según determinados parámetros epistemológicos. Se entiende que el cambio en estos parámetros sí permite una determinada teoría ética, pero su significado ha cambiado con respecto a la anterior.

En la respuesta dada al problema del conocimiento y de la ética es clave la idea de sujeto. El pensamiento de la modernidad se fundamenta en la idea de sujeto, que en Kant adquiere la forma de *sujeto trascendental*. El sujeto trascendental aparece como la condición que hace posible el conocimiento objetivo y universal; “el mundo que experimentamos está construido por nuestras mentes de tal forma que obedece a ciertas leyes fundamentales, como las de la geometría y la aritmética” (Boghossian, 2009: 37). La razón es la misma para todos los sujetos y, en su uso práctico, la idea de sujeto justifica una fundamentación universal de la ética. El pensamiento ilustrado ha generado un concepto de razón en el que la identidad predominaba sobre la diferencia, un concepto de razón cuyo significado hacía referencia a “una misma razón, independientemente de los hombres, pueblos, culturas y épocas. La naturaleza de la razón es la misma que la naturaleza del mundo físico, una y la misma legalidad independientemente de la época histórica” (Cassirer, 2008: 20).

La idea de sujeto es un producto del pensamiento moderno; se trata de una respuesta moderna para fundamentar el conocimiento y la ética *en la inmanencia*. La filosofía del sujeto estableció un *deslinde* epistemológico que permite separar el pensamiento moderno del pensamiento medieval o clásico. El pensamiento pre moderno, *realista*, entendía el conocimiento verdadero como el correcto reflejo de la esencia de las cosas en el entendimiento humano; la verdad es la adecuación o correspondencia entre el objeto “real” externo y su presencia en el espíritu. El conocimiento de las esencias universales se alcanza gracias a la *trasparencia* del entendimiento que permite el alojamiento de la

realidad exterior. El conocimiento de la realidad es cuestión de adecuación, correspondencia o coincidencia entre el lenguaje y la realidad esencial. Para Tomás de Aquino, la capacidad abstractiva del intelecto humano permite reflejar las esencias de las cosas mismas, lo que es. La ciencia antigua estaba constituida por la visión espiritual o teórica, la especulación o contemplación:

“El saber era cuestión de mirada o de espejo del espíritu. Conocer era reflejar mentalmente las estructuras esenciales, inmutables, de los seres y del mundo. Todo lo que existe es lo que es en virtud de su referencia a una forma esencial aprehensible por el espíritu que, al aprehenderla, conoce. La finalidad suprema del hombre en tanto hombre es la posesión de ese saber teórico, esto es, la contemplación clara de las esencias inmutables de todas las cosas. Es el ideal de la vida contemplativa o teórica del filósofo” (Hotois, 1999: 53).

El paso de la sustancia al sujeto supone una transformación onto-epistemológica que da lugar a una nueva concepción del conocimiento; rompe con la ciencia antigua, se abandona la ontología, el sometimiento del entendimiento al objeto, y surge la epistemología. El proyecto epistemológico moderno supone un giro del “objeto” al “sujeto cognoscente”. El pensamiento de Descartes sitúa la verdad sólo en el pensamiento del ser humano, en sus ideas⁷. El dualismo antiguo de lo accidental y lo esencial es sustituido por el dualismo moderno del sujeto y el objeto. La mente humana, *res cogitans*, queda separada y situada de forma independiente de la *res extensa*, el cuerpo, que no piensa (piensa la mente). El abismo abierto entre la mente y el cuerpo da lugar al problema de la conexión o comunicación entre *res cogitans* y *res extensa*. Siguiendo las *Meditaciones metafísicas* de Descartes:

“Concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy

⁷ Descartes buscó una respuesta al problema de la definición de una epistemología universal en una época de agitación política y religiosa. A pesar de postular a Dios como fundamento de la realidad externa a las ideas de la mente, Descartes “no hacía más que intentar encajar una categoría teológica en un marco racionalista y laico” (Martin, 2010: 53). Con ello habría sacado un concepto de su entorno lingüístico natural para introducirlo en un marco lingüístico ajeno.

estrechamente unido, sin embargo, puesto que por un parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo". (Descartes, 2008: 206).

Kant va a recoger el descubrimiento cartesiano, esto es, la diferencia entre la mente y la materia, pero modificará el concepto de *res cogitans*, definiéndolo no como una cosa, sino como *condiciones formales* del conocimiento. Frente al dogmatismo del racionalismo, la crítica de Kant recogerá también la aportación del empirismo humano al reconocer la procedencia sensible del conocimiento⁸. A partir de estas dos influencias, Kant va a describir el conocimiento como una actividad constructiva. El entendimiento aporta un criterio formal-trascendental que organiza el material "estético" aportado por las sensaciones. Según Kant, el sujeto construye, mediante las *intuiciones puras* (el espacio y el tiempo) y las *categorías*, la *realidad objetiva*, entendida como *fenómeno*. La génesis del conocimiento objetivo tiene dos fuentes; la pasividad de los sentidos, por un lado, y la actividad constructiva de los conceptos del entendimiento, por otro⁹. El conocimiento deja de ser la presencia en el entendimiento de las esencias de las cosas para convertirse en una construcción fenoménica en la que participan *ciertas estructuras*. La realidad ontológica, independiente del sujeto, la *cosa en sí*, queda vedada para

⁸ El conocimiento en Kant queda dividido en dos regiones; la del *origen* del conocimiento, que hace referencia a su procedencia sensible, y la de *los principios* del conocimiento, que *organizan* la información aportada por la sensibilidad. Siguiendo a Zubiri:

"Para el empirismo, *principio* significa *origen*, comienzo. Pero esto es confundir dos cuestiones: la cuestión de cómo se va produciendo de hecho el conocimiento humano, y la cuestión de dónde le viene su verdad al conocimiento. Todo conocimiento nos dice en la primera línea de su Estética trascendental, comienza por la experiencia; pero esto no significa que todo él derive de la experiencia. Principio no significa, pues, origen, sino fundamento... Es la búsqueda de un nuevo principio fundamental y no sólo originante. El problema de la filosofía no es el problema del origen de las ideas, sino un juicio (krisis) que discierna la índole de la pura razón, una crítica de la razón pura (Zubiri, 2010: 70).

⁹ Alcanzamos así el giro copernicano elaborado por Kant, giro que funda la epistemología moderna. Siguiendo a Zubiri:

"Como dice Kant, conceptos sin intuiciones, son vacíos; pero intuiciones sin conceptos ciegas; sólo con el concepto es como veo la naturaleza... Es decir, mientras la física griega, y en general toda la ciencia hasta Galileo, se ha montado sobre el supuesto de que el entendimiento gira en torno a las cosas, Galileo, según Kant, ha montado su física sobre un supuesto inverso: el supuesto de que las cosas giran en torno al entendimiento" (ibid.: 73).

el conocimiento, pues las condiciones que hacen posible la experiencia limitan el conocimiento al ámbito fenoménico. La razón reconoce sus propios límites, más allá de los cuales entra en territorio que no es el de la ciencia. El ser humano carece de una “intuición intelectual”, esto es, una intuición “no sensible”:

“El conocimiento “gira” más, aunque no por entero, en torno al sujeto que en torno al objeto; conocer no es un proceso pasivo, como si el espíritu cognoscente no fuera otra cosa que un mero espejo donde se reflejaría el mundo. Conocer es construir activamente el conocimiento estructurando y manipulando los datos de la experiencia... Los contenidos de la ciencia provienen del exterior del sujeto. Proviene de las cosas, del mundo en sí... Sólo si se le aprehende a través de las estructuras trascendentales de la subjetividad, el noumeno se aparece al sujeto, esto es, se convierte en fenómeno, objeto de la ciencia” (Hottoris, 1999: 146-147).

El giro copernicano que Kant introduce a la teoría del conocimiento fija la atención sobre las condiciones, *trascendentales*, que tienen la función activa de construir la experiencia. La nueva perspectiva epistemológica no niega la existencia de una realidad independiente del sujeto (Kant, 2003: 33); lo que se niega es la posibilidad del conocimiento de ésta, es decir, un conocimiento de lo incondicionado. El conocimiento queda confinado al mundo de los fenómenos, las condiciones de la sensibilidad garantizan el significado, esto es, la referencia (ibíd.: 262). Sólo lo condicionado es susceptible de ser conocimiento, ciencia. *Conocimiento es conocimiento de fenómenos* (uso inmanente), pero no sólo existe la ciencia o el conocimiento. El uso trascendente aparece como un problema permanente sin solución (ibíd., 318) que, sin embargo, sirve de norma para todo lo práctico (ibíd., 319).

Una vez fundados, en el sistema kantiano, los postulados de la razón teórica, que son los mismos para todos los seres humanos y que legislan objetiva y universalmente el mundo fenoménico, la misma razón, en su uso práctico-nouménico, aparece como condición de la autonomía y de la libertad. Libertad es obedecer la ley universal de la razón, y *lo patológico*, lo sensible

(Kant, 2009: 77-78), en definitiva, *lo estético*, es una desviación de las leyes universales de ésta, tal y como expone Kant en su *Crítica de la Razón Práctica*. La autonomía moderna se caracteriza por el cumplimiento interno de la ley moral, es decir, porque surge “del hombre mismo sin emanar de una autoridad distinta de la propia conciencia humana”, siendo exigible “a todo hombre”, independientemente de su comunidad de pertenencia (Cortina, 1994: 86-87).

La existencia de esas condiciones universales, presentes en la mente todos los seres humanos, que permiten estructurar de forma objetiva el mundo natural y guiar todas las prácticas humanas de forma correcta (si se obedece a la ley moral), ha sido puesto en cuestión a lo largo del pensamiento del siglo XIX y XX. Las condiciones trascendentales que responden a la pregunta por la posibilidad del conocimiento científico y a la pregunta por la posibilidad de la autonomía y de la ética universal, han sido severamente cuestionadas. Esto ha dado lugar a otros planteamientos (empiristas “no trascendentales”) que han roto con los criterios que fundamentaban la modernidad que Kant inspiró; si para Kant la mente no puede construir el mundo de una manera distinta a como lo hace, las leyes necesarias de la mente van a ser cuestionadas por los nuevos pensamientos que plantean que el mundo que podemos conocer, el mundo dependiente de nuestros conceptos, está abierto a *nuevos conceptos* o reglas que lo pueden estructurar de una forma distinta dadas *distintas condiciones*¹⁰.

Un ejemplo de las rupturas en las respuestas de fundamentación moderna se encuentra en la propuesta *neo pragmatista* de Richard Rorty, que inspirándose en el pensamiento de John Dewey¹¹ entre otros, no trata de dar

¹⁰ La naturalización de Kant (Lorentz, 1984) da la razón a su defensa de la posibilidad de un conocimiento a priori acerca del mundo, pero sólo si se entiende el sistema de categorías como un producto de la evolución biológica, careciendo por tanto de carácter realmente a priori. Ese sistema de categorías “sería un producto contingente de nuestra historia evolutiva, el resultado, en última instancia, de la acumulación de información relevante a lo largo de millones de años” (Diéguez Lucena, 2011: 42).

¹¹ El pensamiento pragmatista de Dewey trata de desligarse de los fundamentos transhistóricos, esencialistas o metafísicos que no dependen de la lógica de la investigación tal y como el definió en su obra *Lógica, Teoría de la investigación*. La inmanentización del conocimiento será abordada con profundidad en esta investigación, al describir la crisis del positivismo, de la lógica y del realismo científico. Los problemas acontecen en la historia y desaparecen en ella. Siguiendo a Dewey:

“Las viejas ideas se hacen a un lado despacio... Son hábitos predisposiciones, actitudes de aversión y preferencia profundamente enraizadas... El progreso intelectual normalmente tiene lugar mediante el puro y simple abandono de preguntas y de la alternativa dual que presuponen; una abandono que es fruto de su

una “solución al problema” de la fundamentación universal del conocimiento, sino más bien un desentenderse de problemas que caen en desuso, pues ya no son útiles o necesarios para las inquietudes humanas. Las preguntas que se hacen los hombres no son trascendentes a la historia, no son preguntas “con mayúsculas” que habría que reverenciar, y no habría respuestas adecuadas o una mejor explicación para los grandes problemas fundamentales del conocimiento. Las preguntas surgen y desaparecen cuando dejan de ser útiles para los fines y necesidades humanas, y las grandes preguntas no serían ya necesarias¹². La respuesta de Rorty a la pregunta de la fundamentación del conocimiento es el rechazo de la pregunta misma, pues ya no tendríamos *la necesidad de fundamentar*. No hay entonces una formulación de un problema universal y permanente, sino la formulación de problemas particulares e históricos pues “la filosofía no es el nombre para una disciplina que aborda cuestiones permanentes y, por desgracia, no llega a formularlas adecuadamente... Un cambio filosófico interesante se produce no cuando se encuentra una nueva forma de hacer frente a un problema antiguo sino cuando aparece un nuevo conjunto de problemas y los antiguos comienzan a esfumarse” (Rorty, 2010A: 243). Por el contrario, Popper defendía “que existían unos problemas que derivan de la naturaleza humana; unos problemas que, si bien cabía definirlos de modo distinto de acuerdo con la coyuntura histórica, eran universales y definían la propia andadura del hombre en el mundo” (Benavides, 2008: 83).

decreciente vitalidad y de un cambio en los intereses más urgentes... Los viejos interrogantes se resuelven desapareciendo, evaporándose, mientras ocupan su lugar otros nuevos que corresponden a los empeños y preferencias instaurados por el cambio de actitud” (Dewey, 2000: 60).

¹² Las teorías filosóficas son el resultado de las necesidades de una determinada época histórica y no responden a problemas primarios o fundamentales que son los mismos para todas las épocas y todos los momentos de la historia. Siguiendo a Rorty:

“Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de las cosas, la filosofía del siglo XVII al XIX de las ideas, y la filosofía contemporánea ilustrada de las palabras. Pero no debe pensarse que esta secuencia ofrece tres opiniones contrarias sobre lo que es primario o lo que tiene carácter de fundamento. No es que Aristóteles pensara que la mejor forma de explicar las ideas y palabras era hacerlo en términos de las cosas... Sería más correcto decir que Aristóteles no tenía, no sentía necesidad de, una teoría del conocimiento, y que Descartes y Locke no tenían una teoría del significado. Las observaciones de Aristóteles sobre el conocer no ofrecen respuestas, buenas o malas, a las preguntas de Locke, lo mismo que las observaciones de Locke sobre el lenguaje no ofrecen respuestas a las de Frege” (Rorty, 2010A: 242).

La crisis de la ciencia clásica puso en cuestión la validez universal del campo teórico-trascendental definido por Kant, que se descubre como perteneciente a una época y un contexto con características propias, es decir, un *ethos particular*. La necesidad de fundamentación del conocimiento y la ética en la época de Kant dio lugar a una respuesta particular y no universal; las necesidades de su tiempo, *sus propios problemas*, determinados por el grado de desarrollo del conocimiento científico que tenía en la física de Newton el modelo dominante. Desde este punto de vista, su teoría fue el resultado de las necesidades concretas, históricas, de justificación del conocimiento, en el plano teórico, y de la necesidad de armonía social, en el plano práctico. Las respuestas son *respuestas dadas en la historia*, pertenecen a la historia y no se sitúan fuera de ella. Los principios de las ciencias naturales resultaron ser los de una ciencia particular, la física newtoniana, y los principios de la moral resultaron ser los de una moral determinada, la versión “secularizada del protestantismo” (MacIntyre, 2009: 325). Siguiendo a MacIntyre:

“La moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna... ¿dónde hubo o hay moral como tal? Kant creyó haber respondido satisfactoriamente a esa pregunta... La objeción de Hegel y los historicistas subsiguientes fue que lo que Kant presentaba como principios universales y necesarios de la mente humana, de hecho eran principios específicos de lugares, fases y tiempos concretos de la actividad y la investigación humana” (ibíd.: 325).

El campo ético-trascendental kantiano fue objeto de crítica por diversos pensadores a lo largo del siglo XIX. Nietzsche, Freud y Marx plantearon la presencia de instancias previas al “sujeto trascendental”, que determinan su supuesto comportamiento libre y racional (al menos tal y como ha sido definida la racionalidad por el pensamiento ilustrado). La racionalidad *a priori* de la subjetividad, su libertad y autonomía, es cuestionada por diversas corrientes de pensamiento que limitan el carácter autónomo de la subjetividad, esto es, su capacidad para iniciar por sí mismo su comportamiento. La autonomía del sujeto queda severamente limitada por condicionantes previos; el sujeto no es originario sino un derivado, resultado de condiciones históricas o inconscientes

que le constituyen. Marx (condiciones de producción), Nietzsche (voluntad de poder) o Freud (inconsciente) señalan esta limitación a la autonomía del sujeto racional¹³. No es el sujeto racional el que, obedeciendo a su propia razón, controla las pulsiones de su cuerpo; será *el cuerpo*, la producción social o el inconsciente el que produce y organiza *un sujeto*, a partir de complicados mecanismos que se encuentran fuera del alcance de la conciencia. La libertad nouménica de la Ilustración kantiana desaparece, apareciendo aquello que ha quedado excluido por corporal, sensible y no formal, esto es, lo *estético material*. La fundamentación centrada en el sujeto se vuelve problemática, lo que obliga a transitar el camino señalado por Nietzsche para acceder al pensamiento crítico con la noción de sujeto autónomo. El sujeto, tal y como lo ha planteado el discurso de la modernidad, se apropia de una acción que no le pertenece; el sujeto, lejos de ser causa originaria o motor primario, es efecto, resultado o producto. A partir de aquí, el pensamiento moderno se empieza a ocupar del cuerpo y sus pulsiones, alejándose de instancias transcendentales y desplazándose hacia un pensamiento estético, creador, material o empírico, que se fija en las determinaciones naturales y sociales que condicionan al sujeto. La lectura posestructuralista de Nietzsche, Marx y Freud conservará la categoría de *producción*, pero ahora hace referencia a un punto intermedio entre el arte, la economía y la vida (D'Agostini, 2009: 446). Las condiciones no son las de un sujeto, sino las de un desequilibrio energético o una multiplicidad desorganizada que obliga a la formalización, a la construcción y a la producción de mundo. Aparece entonces la siguiente pregunta que el autor de esta investigación considera que ha llegado el momento de plantear:

¿Tiene cabida la ética en este nuevo ámbito o realmente no cabe hablar de ética en este nuevo sujeto sino tan sólo de pulsiones más o menos relacionadas con el estado de ánimo inmediato? Si es afirmativa esta respuesta podría explicarse con ello la crisis de la propia ética civil al haber perdido ésta su único fundamento real en el sujeto kantiano. La ya antigua polémica de la crisis del sujeto que se estableciera entre

¹³ Esto no significa que la racionalidad no fuera un objetivo para estos autores, reconociendo como normal aquello que había sido excluido por el pensamiento anterior por irracional, o tratando de eliminar aquello que impedía el comportamiento normal y libre de los sujetos. Se definen entonces estas propuestas modernas como “racionalismos ampliados” y la crítica de la modernidad no tendría otro sentido que ampliar la racionalidad al incluir la “diferencia” que una estrecha racionalidad habría excluido.

el neokantismo y los diversos movimientos posteriores a Nietzsche cobra nuevamente aquí un nuevo y evidente protagonismo que habrá que plantearse en algún momento” (Benavides, 2011: 25).

CONDICIONES	MODELO
INDEPENDIENTES DE LA NATURALEZA Y LA HISTORIA	DUALISTA (SUJETO / OBJETO). CRITERIO EXTERNO (CONDICIONES TRASCENDENTALES)
PROBLEMAS Y NECESIDADES HISTÓRICAS	DISOLUCIÓN DEL DUALISMO. CRITERIO INTERNO (PROBLEMAS HISTÓRICOS)

Esquema, 6.

El pensamiento neo pragmatista y posestructuralista ha tratado de romper el dualismo del sujeto y el objeto, la metafísica trascendental, y las categorías que trascienden la corriente de la historia. En consecuencia, se han generado nuevos postulados epistemológicos a partir del reconocimiento del carácter contingente del conocimiento y de la imposibilidad de separar al sujeto del objeto, que se hallan siempre ligados en la acción. Para Rorty, es Quine el pensador clave que destruye los “dos dogmas del empirismo”, esto es, la distinción entre verdades analíticas y verdades de hecho, por una parte, y la sustitución de la teoría atomista por el holismo epistemológico, por otra (Valdés Villanueva, 2005: 245; Rorty, 2010B: 307-319).

A partir de aquí, es posible otra concepción del conocimiento. Las teorías científicas son descritas como herramientas útiles fabricadas por los hombres que no “representan la realidad”, sino que funcionan para superar los problemas que limitan la acción humana. La “realidad” pasa a ser un concepto práctico, relacional y experimental, donde la acción-con-el-mundo hace que postular una realidad “en sí”, independiente de la acción humana, carezca de sentido. Los

límites o la incertidumbre son las nuevas condiciones que obligan al sujeto a iniciar la acción, movilizándolo el cuerpo, la inteligencia y las emociones en la creación de teorías y discursos que traten de desplazar dichos límites.

Las condiciones de posibilidad de la experiencia, lejos de ser universales y necesarias, han sido redefinidas con las nociones de contingencia, acción e historicidad. Las condiciones son ahora problemas inmanentes a la historia, que sin ninguna instancia trascendental, obligan a un comportamiento creativo para fabricar un territorio en el caos, la indeterminación o la incertidumbre. La indeterminación, las condiciones problemáticas, obliga a generar, construir o fabricar conceptos, teorías o identidades que no son ni eternas ni esenciales pues responden a interrogaciones históricas. La imaginación sustituye a la razón, entendiendo por imaginación la creación de “una nueva y ventajosa utilización de las señales y los sonidos lingüísticos... para ser imaginativo es preciso hacer algo nuevo y tener al mismo tiempo la suerte de lograr que nuestros semejantes accedan a adoptar esa novedad” (Rorty, 2010B: 193).

El sujeto se convierte en el efecto del hábito o repetición de prácticas discursivas, algo que rompe con el dualismo moderno que hacía del sujeto una instancia trans-histórica, un interior no afectado por el cuerpo; el sujeto no es una instancia originaria sino que es originado por la conservación y repetición de prácticas *útiles* en la historia. La crítica de la filosofía de la representación ha generado una nueva concepción de la subjetividad, no esencialista, y del lenguaje, no representativista, donde sujeto, lenguaje y mundo se hallan unidos en una unidad práctica. Se trata de una concepción neo pragmática y neo hermenéutica, que lleva más allá algunas de las ideas pragmatistas o hermenéuticas¹⁴. El dualismo del sujeto y el objeto cambia su significado; el sujeto es objetivado a partir de la instancia primaria o genética que es la acción.

¹⁴ Así ocurre con Gadamer, que se encuentra fuera de los desarrollos posteriores poshermenéuticos, como los de Vattimo o Rorty. Siguiendo a Grondin:

“Los autores posmodernos han asociado espontáneamente esta perspectiva nietzscheana y heideggeriana al pensamiento de Gadamer, sobre todo a su crítica del objetivismo en las ciencias del espíritu y a su insistencia en el papel de los prejuicios y el carácter lingüístico de nuestra comprensión. Al poner en evidencia esos aspectos del pensamiento gadameriano, creyeron que la hermenéutica conducía al rechazo de la noción clásica de verdad, entendida como adecuación al ser” (Grondin, 2008: 158).

La subjetivación tiene su origen, su genealogía, en procesos históricos de formación. Siguiendo la metáfora del pliegue, usada por Deleuze en su interpretación de Foucault (Deleuze, 2003), los sujetos son pliegues generados por los problemas que cristalizan bajo diferentes formas, lo que permite su diferenciación e identificación. Lo originario es el estado indiferenciado, la indeterminación, la ausencia de exterior e interior; las preguntas por la identidad personal obligan a generar una distancia objetivadora que abre un interior (objeto) que puede ser observado por un exterior (sujeto). El sujeto es producido por la formalización que produce el lenguaje al organizar una multiplicidad pulsional motivada por un cuestionamiento; un material estético se define al adoptar una respuesta y definir una identidad subjetiva.

Las categorías trascendentales, objetivas y universales, que para Kant organizaban la experiencia sensible, dejan de ser consideradas puras, independientes o exteriores a la experiencia; son sólo una respuesta contingente articulada en un determinado intervalo histórico. El conocimiento depende de circunstancias histórico-culturales que lo producen, una construcción humana condicionada por los acontecimientos, por *condiciones problemáticas*. Lo *estético sensible* contamina plenamente lo *formal puro*. El sujeto pertenece al tiempo, a la historia, no existe un sujeto puro fuera de la historia. Estos postulados reúnen la división kantiana entre lo trascendental y lo empírico; el sujeto actúa en el tiempo, *motivado por problemas*. Siendo por lo que, no puede obviarse la crítica heideggeriana al sujeto moderno, en la que *ya no hay sujeto*, crítica que continuará Gadamer “pues la temporalidad no es ya la de la *conciencia* o la del yo originario trascendental... Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructural de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo” (Gadamer, 2007: 322).

El pensamiento de Heidegger, va a abrir una posibilidad que difiere de los procesos creadores de soluciones de problemas, una visión distinta de las prácticas humanas que no van a limitarse a la producción, fabricación y

construcción de conocimiento, de herramientas y de técnicas disipadoras de la incertidumbre y la necesidad¹⁵. A partir de estos planteamientos surge otra problemática, la *pregunta por el Ser*. Para Heidegger, la actitud práctica y constructiva se sitúa en un plano de inmanencia que no alcanza a preguntarse por el ser. Surge un nuevo pensamiento que permite distinguir el ámbito de los problemas prácticos, en tanto construcciones del hombre para superar sus necesidades, y un ámbito distinto, el ámbito del *misterio*, un ámbito donde son necesarios nuevos conceptos que niegan la visión activa, productora y dominadora. Esta posibilidad emerge en el mundo de la técnica, apareciendo actitudes y prácticas muy diferentes a las desarrolladas por el sujeto estético, creador de artefactos discursivos.

Aparece definido un escenario conflictivo donde *razón, estética y mito* son conceptos sintetizadores de diferentes propuestas que pugnan por fundamentar las condiciones de posibilidad de una cultura. Siguiendo a Rorty, estos conceptos sintetizadores son el resultado de la vertiente cientifista, la racionalista, y de sus reacciones. Por un lado, la de Heidegger, “regida por el rechazo tácito e indiscutible del proyecto de la Revolución francesa, y de la idea de que todo es un instrumento para el logro de la mayor felicidad para el mayor número. La segunda, de Dewey, viene dictada por una aceptación igualmente tácita e indiscutible de ese proyecto y esa idea” (Rorty, 2006: 40). La propuesta de Heidegger daría lugar a un *resurgimiento del mito*, oscurecido por la técnica, y la propuesta de Dewey a una visión del conocimiento flexible, útiles válidos para problemas históricos. La propuesta de Heidegger pagaría su “precio epistemológico” (Rorty, 2000: 70) bajo la forma de un pensamiento de lo sublime, y no meramente de lo bello (Rorty, 2000: 12). Sin embargo, no es fácil situar el pensamiento de Heidegger dentro de la tradición clásica de la trascendencia, encajando con dificultad (MacIntyre, 1992: 211; Fernández

¹⁵ Desde el punto de vista de la comunicación, el mundo se convierte en un enorme escenario interactivo donde emisor y receptor interactúan constantemente para generar productos que obedecen a necesidades. El ciudadano no es un mero receptor de información que “confirma o desmiente contenidos... los procesos de comunicación no deben ser concebidos exclusivamente desde el paradigma del emisor, sino también desde la perspectiva del interlocutor” (Benavides, 2011: 13). Y este escenario responde a necesidades y problemas prácticos que transforman la comunicación en una *fábrica interactiva* productora de imágenes, discursos y útiles que sirven para la satisfacción de necesidades y deseos que de muy diversa índole (y que alcanza a “la propia constitución de la identidad del yo de un individuo”) (Benavides, 1995: 63).

Beites; 2010; Borghesi; 2007). La inefabilidad sublime, en la tradición clásica, es personal y trascendente al cosmos, mientras que en Heidegger es impersonal e inmanente al mismo.

PENSAMIENTO MODERNO	PENSAMIENTO MÍTICO O DEL MISTERIO	PENSAMIENTO ESTÉTICO
DIFERENCIA SUJETO-OBJETO	DIFERENCIA SER-ENTE	DIFERENCIA PROBLEMA-SOLUCIÓN
TEORÍA DE LA VERDAD COMO CORRESPONDENCIA	EL SER COMO LO INEFABLE, OBJETO SUBLIME, IRREPRESENTABLE	LA BELLEZA COMO LA UNIFICACIÓN DE UNA MULTIPLICIDAD DE FORMA EXITOSA

Esquema, 7.

Dentro de la visión inmanente pero contraria al universalismo del cientifismo racionalista se encuentran las propuestas estéticas del posestructuralismo. Las propuestas posestructuralistas van más allá de la hermenéutica, y defienden la existencia de un “nuevo campo trascendental” (Deleuze, 2005: 135), generador de la subjetividad, que se aparece o presenta como un producto temporal, completamente mudable y reconfigurable. Se trata de una concepción estética del sujeto, donde no existen ni objetos ni sujetos dados de antemano; los sujetos y los objetos son siempre productos de la historia, que dependen de las condiciones de incertidumbre que presiden su génesis. Desde sus planteamientos epistemológicos, es posible realizar un inventario de las formas de subjetividad, una *genealogía de los procesos de subjetivación*. La realidad es el producto estable, una condensación de la indeterminación originaria que ha sido superada *temporalmente*¹⁶. El sujeto

¹⁶ “Si aceptamos la pretensión de la física cuántica de que la realidad que experimentamos como constituida surge de un campo precedente de intensidades virtuales que son, en una cierta forma, *inmateriales* (oscilaciones cuánticas), la realidad corporeizada es el resultado de la *actualización* del campo virtual de potencialidades inmateriales” (Zizek, 2006: 43).

procede de un estado larvario o indeterminado y la diferencia, interna a la inmanencia, produce realidades estables, identidades, objetivaciones transitorias. La indeterminación es la condición que abre las nuevas fisuras por las que pueden surgir nuevas realidades. Surge una nueva economía política de la ciencia, el deseo y la identidad personal, activa, constructiva, práctica e histórica. Y es desde este marco epistemológico desde donde se puede comprender la *lógica* que domina el uso de las tecnologías de la comunicación.

Estas cuestiones, descritas brevemente por su finalidad introductoria, justifican el potencial explicativo de la hipótesis de investigación. La crisis del pensamiento moderno ha dado lugar a un nuevo sujeto que rompe con los postulados y respuestas más elementales de la modernidad; si el primer bloque de la investigación describe estos postulados y respuestas, el segundo responde a la cuestión de la crisis de la modernidad y del carácter insuficiente de las respuestas modernas. Las insuficiencias del discurso moderno ha abierto fisuras, y las nuevas reformulaciones del discurso de la modernidad han dado lugar a un escenario complejo, conflictivo e indeterminado.

La crisis de la modernidad ha generado un nuevo concepto de sujeto. El término sujeto se conserva por su utilidad metodológica, pero su significado ha cambiado respecto al concepto de sujeto moderno¹⁷, de la misma forma que el término átomo permanece aunque no signifique lo mismo que el concepto de átomo en la Antigua Grecia. El pensamiento moderno ha generado nuevos conceptos que amplían o modifican el significado de términos antiguos. Esto sucede porque se modifica el suelo de problemas que permite la aparición de un determinado concepto. Los suelos epistemológicos cambian porque aparecen nuevos problemas, imposibles de resolver por los paradigmas epistemológicos previos. La necesidad de superar los límites a los que se enfrenta la acción humana requiere de la creación nuevos conceptos y significados útiles.

¹⁷ “En un primer momento, no es el término “sujeto” el que vehicula el contenido semántico alcanzado; sino el pronombre personal de primera persona... En las lenguas europeas hasta el siglo XVIII, “sujeto” significaba más bien “objeto específico, tema”. Será sólo con Kant cuando se introduzca el uso de Subjekt (y los derivados, Subjektivität, subjektiv) en el sentido que ha prevalecido y hoy nos resulta obvio” (Caffarena, 2007: 169).

A partir de aquí, se tienen en cuenta las consecuencias de esta tendencia. Algunas corrientes de pensamiento reclaman un cierto retorno de los planteamientos racionalistas de la modernidad, y de las ideas de unidad y universalidad frente a la diversidad y multiplicidad de esta nueva subjetividad. El componente estético de este nuevo paradigma potenciaría el individualismo, aumentaría la crisis de confianza y la disolución de los lazos sociales. Por otra parte, la ausencia de sentido en la que parece nadar esta nueva subjetividad obliga, según diversos pensadores, al retorno de la trascendencia, como principio necesario para evitar la pérdida del principio de realidad, para recuperar una fundamentación absoluta de la ética, o para fijar la identidad personal y colectiva en el mar de rostros y de diferencias que genera el nuevo sujeto. El plano del *misterio* se enfrenta al plano de los *problemas*. Acontece un retorno de lo sagrado, de lo sublime, y de las distintas trascendencias que se pensaban superadas, o en proceso de superación, por la modernidad secularizadora. Frente a la reducción de lo sublime al plano privado de las fantasías personales, el retorno de lo sagrado se articula en un plano colectivo o comunitario que entra en escena con formas distintas de subjetivación.

3.2 Introducción al concepto de sujeto estético.

En un primer momento, la estética no hace referencia al arte. Previamente a Kant, la estética era entendida como un *discurso del cuerpo*. Con el término estética, el filósofo alemán Alexander Baumgarten hacía referencia al conocimiento sensorial, “a la región de la percepción y la sensación humana, en contraste con el dominio más espiritualizado del pensamiento conceptual” (Eagleton, 2006: 65). El término estético distingue, en el siglo XVIII, entre lo material y lo inmaterial, entre las sensaciones y las ideas, y adquiere un sentido materialista al hacer referencia a la vida sensitiva (ibíd.: 65). En su obra de 1750, *Aesthetica*, Baumgarten define lo estético como “un territorio existencial que participa de la perfección de la razón, aunque de un modo confuso” (ibíd.: 67-68). Kant criticará la esperanza de Baumgarten de alcanzar una ciencia de lo bello, pues su intento proponía reglas meramente empíricas (Kant, 2003: 66). El

término *estética* es utilizado entonces por Kant en la *Crítica de la razón pura* para hacer referencia al estudio de los principios *a priori* de la sensibilidad, es decir, la *estética trascendental*. En su estudio de las fuentes del conocimiento, Kant distingue entre sensibilidad y entendimiento. Con esta distinción, Kant separa *el entendimiento*, facultad que permite el pensamiento de los objetos, de la *sensibilidad*, que aporta la materia que será identificada por el entendimiento. Para Kant, las sensaciones sólo pueden ser ordenadas por algo que no puede ser sensación (ibíd.: 66). Ya en el plano de la razón práctica, la libertad trascendental permite al sujeto independizarse de la imposición de los impulsos de la sensibilidad. Lo patológico, los móviles de la sensibilidad, no pueden determinar completamente a la voluntad humana (ibíd.: 464). Kant distinguirá entre contento *estético* y contento *intelectual*, el primero hace referencia a la satisfacción de las inclinaciones, siempre cambiantes y crecientes, mientras que el segundo es imperturbable y no reposa sobre ningún sentimiento particular (Kant, 2009: 231).

Estas distinciones hacen que el cuerpo no entre con facilidad en el esquema kantiano, lo que dará lugar a una ética formal. Hegel, por el contrario, “estetizará la razón al anclarla en los afectos y deseos del cuerpo” (Eagleton, 2006: 75). Con Schiller, lo estético hace referencia a un “estado de pura posibilidad”, “un impasse creativo, una suspensión nirvánica de toda determinación” (ibíd.: 168). La materialidad indeterminada de lo estético será la condición para la creación de formas que lo determinen, generando artefactos estéticos, un mundo representado por la voluntad de arte (Nietzsche). El sentido materialista de la estética hará referencia a una materia disponible para la creación, definición o determinación. Estas ideas harán posible una concepción maleable del conocimiento, una materia plástica susceptible de formalización o estilización para servir a los fines que la naturaleza impone. Para William James, “somos creativos tanto en nuestra vida cognitiva como en la práctica... El mundo es verdaderamente maleable y espera recibir los últimos toques de nuestras manos... El hombre engendra verdades en él” (James, 2007: 205). Es objeto de la investigación describir cómo distintas corrientes de pensamiento, como el pragmatismo o el abigarrado movimiento posestructuralista, contribuyen

a la formación de una *epistemología estética*. Con Rorty queda definido el itinerario que lleva a concebir una teoría científica exitosa como algo *bello*:

“Serían los intelectuales literarios del siglo XIX quienes comenzaran a plantear a los científicos preguntas de tipo similar a la de ¿es eso realmente tan importante? Estos pensadores estaban empezando a ver la ciencia, como diría Nietzsche, desde la perspectiva del arte, y el arte desde la óptica de la vida. Uno de los maestros de Nietzsche, Emerson, fue una de tales figuras, otra sería la de Baudelaire. Y aunque muchos de esos intelectuales consideraban que habían trascendido el romanticismo, se mostraban no obstante de acuerdo con Schiller en la idea de que la siguiente etapa en la maduración del género humano se alcanzaría por medio de lo que Kant denominaba “lo estético” que a través de lo que este mismo autor llamaba “lo ético”” (Rorty, 2010B: 182)

La crisis de la idea moderna de sujeto ha generado una multiplicidad de discursos que han hecho posible una determinada concepción del conocimiento, la ética y la identidad personal. A pesar de la heterogeneidad de los discursos y de sus potenciales interpretaciones, es posible identificar unos rasgos y propiedades comunes que permiten sintetizar el conocimiento y elaborar una hipótesis que identifica un nuevo tipo de sujeto. El término estético hace referencia al carácter de construcción o artefacto del conocimiento, de los proyectos de cooperación social o la misma identidad personal. El lenguaje humano es capaz de organizar un mundo que, si sirve a finalidades públicas, adquiere estatuto de *producto bello*. El lenguaje humano es una práctica ordenadora de una materia indeterminada y dispersa; lo bello es un artefacto discursivo capaz de articular una multiplicidad para dar respuesta a necesidades públicas. Siguiendo a Rorty, lo bello “es contemplar algo manejable, algo que consta de unas partes reconocibles como organizadas de una forma reconocible” (Rorty, 2000: 7).

La evolución estética del discurso de la modernidad materializa el concepto, introduce en él la diferencia histórica y lo abre a las necesidades e inclinaciones de la vida material. Es la solidaridad el nuevo principio que sustituye a la objetividad, la construcción de comunidad (Rorty, 1996), pero con

ello la verdad deja de situarse “más allá del valor, reduciendo a éste a un puro juego de consensos sociales” (Benavides, 2008: 89). Por último, el deseo de lo sublime, de lo inexpressable, quedaría reducido a discursos privados sin finalidad pública; ya no es la imaginación la facultad que construye ciencia o proyectos sociales, sino la *fantasía* la facultad que construye mundos privados que no traspasan el mundo personal (aunque alguno de estos discursos puedan, con el paso del tiempo, terminar siendo útiles para fines públicos) (Rorty, 2000: 14). El discurso privado, sin utilidad pública, obedece a las necesidades de invención de uno mismo, de auto creación de la identidad personal, que no necesitan justificación; el sí mismo privado no sirve de modelo para otros seres humanos (Rorty, 2006: 270).

¿Por qué el conocimiento se ha vuelto una estética? El conocimiento es estético porque es producción, creación de realidad y no representación (metáfora del espectador pasivo). No hay una separación epistemológica entre sujeto y objeto; difuminada la diferencia, la nueva distinción es entre lo indeterminado, aún por construir, y los productos y objetivaciones determinados. Ambos conceptos son ontológicamente iguales, son diferencias de grado y no cualitativas, estados variables de la línea de inmanencia. El conocimiento es el resultado, producto y efecto de condiciones problemáticas, un resultado que es construido por la actividad lingüística que trata de satisfacer las necesidades impuestas por problemas temporales. Las teorías son herramientas discursivas fabricadas por el hombre y no representaciones neutrales de la realidad; el instrumentalismo ha sustituido al realismo. No existe una teoría final o definitiva, y quizá tampoco sea necesaria la idea de “verdad asintótica”, punto de referencia al que se aproximan o tienden nuestras teorías, alcanzándolo “en el infinito”. La ética es estética porque no existe una condición incondicionada que justifique una norma *trascendente* o *transcendental* para las relaciones humanas; las normas son artificios que hay que construir y legitimar ante un auditorio o comunidad de diálogo. Los seres humanos tratan de relacionarse generando el menor dolor posible y la máxima felicidad, buscando la comunicación y el acuerdo, pero no existe una norma “en sí” que trascienda los acontecimientos ni un acuerdo definitivo o final, pues todo acuerdo es susceptible de renovación

futura y siempre tiene lugar dentro de un *ethos* determinado. Desde este punto de vista, cuando se habla de *dignidad humana*, se habla de aquello que es más deseable para nuestros fines humanos y que cualquier persona respeta como se respetan las teorías científicas útiles para resolver los problemas que se plantean, pero no es un concepto “sustancial” o “en sí”. Se trata de buscar una solución a las relaciones humanas, una mejora en los encuentros, aumentando la felicidad y el bienestar y disminuyendo el dolor, pero sin ninguna norma o referente trascendente a las prácticas. Las normas se deducen del éxito en las prácticas. Lo bueno debe demostrar su utilidad práctica. Las prácticas científicas *útiles* y las prácticas morales *buenas* resuelven problemas y necesidades diferentes, distintas finalidades, pero tienen una misma lógica; su utilidad demuestra su belleza, pero ésta no es absoluta, no hay nada “definitivo”. Una solución del pasado puede declararse mala para el futuro al demostrar su inutilidad práctica en el marco definido por una comunidad de diálogo distinta.

La identidad personal es un artificio para dar respuesta a la pregunta por uno mismo y no existe una forma o criterio que guíe externamente al sujeto. Para este nuevo paradigma, el sujeto, ante la pregunta, debe construir por sí mismo un discurso personal de forma independiente, su propia *narrativa privada*. La autonomía personal puede generar narraciones muy distintas a lo largo del tiempo, objetivaciones de la subjetividad que adquieren una pluralidad de formas estéticas posibles. Es la “ética privada de creación de uno sí mismo” (Rorty, 2011: 53).

Estas cuestiones serán tratadas en profundidad en la investigación y demuestran el carácter estético del sujeto, donde conocimiento, ética e identidad personal no están dadas de antemano ni obedecen a un criterio trascendente a la inmanencia de la historia y de la acción transformadora del hombre. Surgirá entonces el problema del lazo que une identidades personales muy distintas, pues el “individualismo liberal” que se fábrica de imágenes personales puede, según sus críticos, terminar alejando e comunicando a los sujetos de una supuesta “comunidad liberal” (Rorty, 2011: 63). Encontramos este temor a lo largo de la obra de Alasdair MacIntyre (MacIntyre, 2009) desde

su inspiración aristotélica, o de Charles Taylor, desde su motivación hegeliana, que dan respuestas distintas a un mismo problema (Taylor, 1996). Para MacIntyre, “la historia de mi vida está siempre embebida en aquellas comunidades de las que derivo mi identidad” (MacIntyre, 2009: 272) y el *ethos* de las comunidades particulares, que realizan los universales bajo formas históricas propias, quedaría destruido al dominar una idea de sujeto separado e independiente de las diversas formas de tradición que generan comunidades y otorgan identidad a sus miembros.

La aparición de esta nueva subjetividad explica el *conflicto de postulados*, conflicto que introduce diferencias que dan lugar a un escenario fragmentado. El tercer bloque de la investigación lleva a cabo un proceso de síntesis de semejanzas y demarcación de diferencias. La existencia de criterios comunes en las distintas propuestas de fundamentación o des-fundamentación, interpretadas a partir de los textos seleccionados, permite forjar categorías sintetizadoras, lo que facilita manejar el conocimiento y alcanzar conclusiones. La comparación entre los modelos construidos es la forma de proceder para mostrar las diferencias que generan los conflictos entre postulados; los tipos ideales aparecen como conceptos metodológicos que identifican *las ideas que gobiernan, operando en ellos de manera difusa, a los hombres en una época* (Weber, 1982: 82). Siguiendo a Weber un tipo ideal:

“Constituye este un cuadro conceptual que no es la realidad histórica, al menos no la *verdadera*, y que mucho menos está destinado a servir como esquema bajo el cual debiera subsumirse la realidad como espécimen, sino que, en cambio, tiene el significado de un concepto límite puramente ideal, respecto del cual la realidad es medida y comparada a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico” (ibíd.: 82).

Tomar por objeto los textos que exponen tales ideas permite generar una clasificación mediante *categorías epistemológicas* que sirven de *herramientas metodológicas*, para, primero, identificar las corrientes de pensamiento dominantes y sus postulados principales, después, para comparar las diferentes propuestas que distintos discursos de legitimación plantean. La explicación de la

incertidumbre en la sociedad de la comunicación adquiere su coherencia y su plausibilidad al descubrir el distinto origen, los distintos planos donde se asientan los discursos de fundamentación y des-fundamentación epistemológica. La diferencia e incompatibilidad epistemológica explica también los posteriores hiatos comunicativos que distancian a los sujetos, apareciendo distintas cosmovisiones, relatos, narrativas o autoimágenes de las comunidades humanas y de los sujetos mismos.

4. La cuestión de la interpretación.

La finalidad de este epígrafe es justificar los contenidos de la investigación, que son el resultado de la relación del investigador con el marco teórico necesario para dar respuesta a las preguntas que se plantean. La descripción de los textos debe ser entendida como una interpretación, posible gracias a los problemas planteados por el investigador en un determinado momento del tiempo. Dar una solución a los problemas planteados por la investigación genera una serie de preguntas que obligan a abordar los textos adecuados en búsqueda de respuestas. Estas respuestas permiten formular una hipótesis coherente de la situación problemática definida, siendo el concepto de sujeto estético la herramienta que permite unificar una serie de elementos dispersos y visualizar con mayor claridad uno de los actores de un escenario plural y complejo.

En este proceso de construcción conceptual, se toma como criterio de investigación una concepción interpretativa de la descripción que depende de los problemas reales a los que se enfrenta el investigador. Los textos se sitúan bajo la óptica de una determinada problemática y, por tanto, desde una determinada *perspectiva o mundo*¹⁸. En este sentido es obligada la referencia a

¹⁸ Mundo son los problemas que se plantea la metodología de las ciencias sociales, donde los enfoques cualitativos o el *paradigma del significado* llevan a una comprensión de la ciencia distinta de los enfoques neopositivistas (Benavides, 2003: 33-83; Corbetta, 2003: 4-29). Pero los problemas metodológicos de las ciencias sociales no son independientes de los problemas que se plantean en la epistemología y la filosofía de la ciencia. Estos problemas afectan a la verdad misma de las teorías científicas y llevan a un determinado paradigma o comprensión del mundo que es necesario estudiar y analizar en profundidad pues

H. G. Gadamer, que será señalada en diferentes ocasiones en este apartado, referencia que establece una distancia respecto al objetivismo de las ciencias naturales. Esta diferenciación es descrita por Gadamer en *Verdad y método* de la siguiente manera:

“En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses... La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. Y por eso no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase esta investigación” (Gadamer, 2007: 353).

A partir de esta propuesta, es necesaria una brevísima aproximación histórica para comprender esta perspectiva metodológica. En *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Husserl lleva a cabo una crítica del positivismo objetivista, que marca un camino para la visión interpretativa de esta investigación. En ella hace referencia a la incapacidad de la ciencia objetivista para tener en cuenta la subjetividad creadora de la ciencia, que no tiene lugar en ninguna ciencia objetiva. La finalidad del método científico de la ciencia natural es eliminar todo contenido o rasgo subjetivo. Sin embargo, “el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como el terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento” (Husserl, 1962: 130).

de él se deducen consecuencias culturales y éticas (Rivadulla, 2003, 2004, 2007, 2012; Valor Yébenes, 2000, 2001, 2002, 2006). Todas estas cuestiones permiten reunir en un mismo paradigma las teorías antirrepresentacionistas del postestructuralismo, posmodernismo, pragmatismo (Barker, 2000).

Si este es un buen punto de partida para romper con el objetivismo del positivismo, debe ser reconducido hacia la valoración de la temporalidad, esto es, reconocer la historicidad de la interpretación. En este sentido, es necesario acercarse al concepto de *Dasein* de Heidegger, de *ser en el mundo*, que rompe con la fenomenología de Husserl al tratar de reunir al sujeto, al yo puro trascendental de Husserl, con un mundo. Mundo, que siempre hay que entender como un horizonte general de significados, que precede a la comprensión y la hace posible, y no cómo el conjunto de las cosas. El sujeto *pertenece* a un mundo de significados lingüísticos en el que el sujeto desarrolla su existencia. La fenomenología de Heidegger rompe con la de Husserl planteando una analítica existencial del *Dasein*, permitiendo la comprensión situacional del ser, una comprensión que es necesariamente temporal, histórica. La temporalidad de Heidegger no es la de la conciencia o del yo originario trascendental desconectado o separado de un mundo. La estructura de la temporalidad determina la subjetividad pues la *temporalidad* es la condición de posibilidad de la historicidad como forma temporal del ser, del *ser-ahí*.

La estructura de la temporalidad condiciona la aproximación a los textos y en ella se insertan las preguntas que abren la posibilidad de una respuesta justificada. No hay respuestas sin la perspectiva que aporta la pregunta, y las preguntas en el tiempo son la condición de posibilidad de la elaboración teórica y de la interpretación de los textos. La pregunta guía la lectura, selecciona los textos y hace posible la “fusión de horizontes” entre el pasado del texto en cuestión y el presente en el que acontecen las preguntas y el contexto de problemas generales. El investigador se sitúa en un *mundo*, un mundo cuyos problemas determinan el interés de su acción investigadora y la hacen posible. Mundo son los significados que preceden a toda comprensión, limitándola pero haciéndola posible (Sánchez Meca, 2010: 474). El investigador queda sometido a una serie de necesidades y problemas reales que le obligan a buscar respuestas y conceptos capaces de iluminar la oscuridad de una situación dada, una oscuridad relativa, pues nunca se inicia una investigación sin un conjunto de ideas, significados y juicios previos.

La estructura de la comprensión es la estructura propia de la actividad humana, el ser humano es comprensión situada en el flujo del tiempo. Si el método positivista obvia la copertenencia de tiempo y objeto, en la hermenéutica la interpretación es el resultado de la estructura de la temporalidad en la que el investigador se haya inserto. Es en esa estructura donde se van a encontrar una serie de elementos previos que van a determinar un interés y unas preguntas, pues no hay ninguna interpretación pura liberada de una serie de ideas, juicios o contenidos. Estos juicios son la condición de posibilidad de la misma interpretación. Siguiendo a Heidegger de la mano de Grondin, la comprensión está formada por tres elementos:

1) Un “haber previo” (*Forhabe*), un horizonte a partir del cual comprende; 2) una “manera previa de ver” (*Vorsicht*), porque se lleva a cabo con una cierta intención o un determinado punto de vista; 3) Una “manera previa de entender” (*Vorgriff*) ya que se despliega en el seno de una conceptualidad que se anticipa a lo que hay que comprender y que quizá no es inocente” (Grondin, 2008: 57).

La crítica del paradigma positivista tiene lugar desde dos frentes que rompen con algunos de sus postulados epistemológicos. Por una parte, el positivismo obvia el interés del investigador, interés que se sitúa en su tiempo y sus necesidades; el positivismo postularía una posición de independencia o separación respecto de los hechos sensibles¹⁹. Sin embargo, esta postura es incompatible con el reconocimiento de las anticipaciones constitutivas del desarrollo de toda investigación:

“Según la idea fundamental de Heidegger, era absurdo esperar alcanzar una comprensión libre de toda anticipación, y a partir de ahí por fin *objetiva*, porque comprender para un ser finito es ser movido por determinadas anticipaciones. Sin

¹⁹ El sujeto es separable metódicamente del objeto, esa es la intención del método científico positivista. Sin embargo, este postulado carece de sentido en esta investigación; el estudio de los textos es posible gracias a la estructura comprensiva del intérprete. Esta estructura está compuesta de una serie de problemas *reales* que condicionan la selección de los textos. Siguiendo a Grondin:

“El método se funda en la distancia del que observa respecto del objeto observado. Ahora bien, ese modelo de la comprensión a distancia, ¿es el realmente adecuado a las ciencias del espíritu? ¿No está el espectador siempre comprometido de alguna manera en esas ciencias?... El positivismo científico ha impuesto un modelo único de saber, el del conocimiento metódico, independiente del intérprete” (Grondin, 2008: 71-73).

anticipaciones constitutivas, la comprensión pierde toda razón de ser toda pertenencia. No hay interpretación que no esté guiada por una comprensión” (ibíd.: 70).

El investigador pertenece a un mundo y desde la temporalidad de esa unión inseparable es desde la cual van a surgir los problemas que despiertan la necesidad de investigación, esto es, de búsqueda de respuestas²⁰. El positivismo lógico minusvaloró la variable de la temporalidad, algo que hace que los fenómenos no sean repetibles; la variable de la historia fue minusvalorada en sus propuestas metodológicas. Si esta cuestión es menos evidente en las ciencias naturales, las ciencias sociales, netamente históricas, invalidan la posibilidad de la reproducibilidad de los experimentos, sustituyendo la generalización por la *singularidad* de los acontecimientos. Gadamer, en *Verdad y método*, hace referencia al problema del tiempo obviado por la tradición positivista:

“Uno comprende cómo se han planteado determinadas preguntas bajo determinadas condiciones históricas... No existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos de resolver. Es verdad que toda comprensión de textos filosóficos requiere que se reconozca lo que en ellos se ha conocido. Sin este reconocimiento nunca entenderíamos nada. Sin embargo, no por eso nos salimos del condicionamiento histórico en el que nos encontramos y desde el que comprendemos” (Gadamer, 2007: 454).

²⁰ Las preguntas no son generadas por la intimidad o privacidad de una conciencia o pensamiento. No hay una conciencia independiente del mundo sino una conciencia contaminada de mundo y un mundo contaminado de subjetividad humana, “si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir... Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de una coexistencia” (Ortega, 2010: 176-177). El preguntar es un preguntar verdadero, un acontecimiento en el que participan sujeto y mundo, que hace posible la presentación de una verdad “no subjetiva”.

CIENCIAS HISTÓRICAS O DEL ESPÍRITU		
Mundo: significados previos, preguntas y respuestas del pasado	Preguntar desde el presente. Temporalidad. Futureidad.	Fusión de horizontes (presente-pasado). Verdad
CIENCIAS NATURALES		
Separación metodológica	Conocimiento histórico	Conocimiento libre de momento histórico. Método

Esquema 8.

Esta investigación depende de ciertas condiciones históricas en las que se imponen problemas que generan preguntas. Los textos que aborda esta investigación nacen de la necesidad de dar una respuesta a una incertidumbre, y se hallan determinados y guiados por esa necesidad pragmática. Los textos y su selección dependen de la situación de indeterminación descrita y aparecen interpretados desde esta posición problemática. La crisis de las respuestas que el discurso de la modernidad generó es un acontecimiento *real* que determina la investigación y justifica su necesidad. Sin embargo, debe reconocerse que en las ciencias históricas no existe la posibilidad de la reproducción de los experimentos. Si el objetivo de la ciencia es la objetivación de la experiencia para liberarla de cualquier momento histórico (Gadamer, 2007: 421), hay que reconocer la temporalidad de la interpretación, la movilidad de la historia, pues toda interpretación está sometida a la situación hermenéutica a la que pertenece y a la posibilidad de interpretaciones nuevas (ibíd.: 477). La interpretación no es un “caso cerrado”, una presentación definitiva, sino “futureidad” (ibíd.: 626) y “el pensamiento histórico tiene toda su dignidad y su valor de verdad en su reconocimiento de que no hay el “presente”, sino sólo horizontes cambiantes de futuro y pasado” (ibíd.: 632). Esto significa que en esta investigación, las respuestas alcanzadas se sitúan en un contexto, y las nuevas preguntas que el futuro trae consigo modificarán la interpretación del presente elaborando una interpretación nueva, es decir, nuevas respuestas. El trabajo de investigación nunca agota su saber y está abierto a las nuevas interpretaciones que suscitan

las nuevas preguntas. Es la inacababilidad del conocimiento histórico, “el no agotar nunca en el saber”. Por tanto, la respuesta a la pregunta por el nuevo sujeto, que ocupa el vacío generado por la fragmentación del sujeto moderno, es una hipótesis que marca una tendencia abierta al cambio. Esto significa que la respuesta no es definitiva, es sólo una tendencia que parece adquirir *hegemonía* en el escenario planteado.

La situación de indeterminación es real y obliga a generar interpretaciones capaces de responder a los problemas que plantea tal situación. Los conceptos metodológicos son la herramienta que permiten sintetizar estas interpretaciones al generar categorías comprensivas que engloban interpretaciones comunes de los textos. Pero las distintas interpretaciones a las que el investigador accede no carecen de “cientificidad”, son la presencia de la verdad en el tiempo; no hay un rechazo “relativista” de la idea de verdad sino un reconocimiento de la estructura de la comprensión y de la movilidad de la historia que hace que surjan nuevas cuestiones que “abren” la posibilidad de nuevas interpretaciones. Hay una fusión de horizontes entre el pasado de los textos y el presente de sus necesidades e intereses; la verdad aparece en el presente como resultado de la fusión del presente y del pasado. Los problemas surgen de la situación actual y obligan a un ejercicio de selección del material ilimitado de los textos, optando por los más significativos para responder a las preguntas que la investigación plantea²¹. El carácter histórico de la investigación hace que las respuestas generadas produzcan nuevas preguntas y nuevos conocimientos:

“La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica... El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero... Esta inacababilidad no es defecto

²¹ Una selección que no es arbitraria, continúa *un mundo* de ideas, significados, respuestas y trabajos teóricos anteriores a la investigación. En este sentido, la selección de textos está condicionada por las preguntas y los textos abordados en investigaciones anteriores (Boghossian, MacIntyre, etc.). Esta investigación es una continuación de esas preguntas anteriores pero reformuladas ante las nuevas cuestiones del presente.

de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*" (ibíd.: 372).

La presentación de respuestas ciertas, dadas las preguntas que la observación se plantea, es la finalidad de la investigación. El resultado de las pesquisas es tratar de presentar una verdad, interpretación, *fusión de horizontes*, entre el pasado de los textos y los problemas del mundo presente. El lenguaje permite expresar las preguntas y hace aparecer un mundo²², y las interrogantes están determinadas por un pasado que se funde constantemente con el presente²³. El lenguaje es la forma en la que se presenta la verdad, acontecimiento que sucede en el tiempo. Los problemas del presente obligan a leer el pasado para comprender cómo ha sido posible un determinado presente, pero esa lectura está determinada por el *mundo* del investigador y sus problemas, lo que obliga a reconocer el carácter condicionado de la comprensión del pasado.

5. Justificación de los conceptos metodológicos y su finalidad.

La hipótesis que plantea esta investigación depende de un problema que permite su aparición, su presencia. La capacidad explicativa de las conjeturas planteadas demuestran que es una hipótesis cierta. El carácter fallido de los intentos modernos de fundamentación y la consiguiente aparición de una nueva y distinta forma de subjetividad que compite por alcanzar la *hegemonía cultural* es una teoría coherente y plausible que explica el estado fragmentado e incierto de la sociedad de la comunicación.

²² "El lenguaje no es solo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo" (Gadamer, 2007: 531).

²³ "El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar... La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos" (Gadamer, 2007: 377)

El discurso moderno ha presentado grietas, fisuras, dudas, en definitiva, ha generado más incertidumbre que certeza, lo que obliga a preguntar sobre el actual estado de la cuestión. Si la pregunta surge de la duda, la investigación ofrece una respuesta que trata de aclarar la situación, de presentar una posible verdad sobre el estado de la cuestión. Por tanto, la respuesta es el resultado de un ejercicio interpretativo obligado por el fracaso en el intento moderno de fundamentación, una interpretación desde el presente de textos del pasado, que pretende producir un conocimiento verdadero que se reúne y sintetiza bajo el concepto metodológico de “sujeto estético” (diagnóstico). La nueva “oscuridad” que plantea esta respuesta permite formular una *nueva pregunta* que consiste en valorar las consecuencias que la aparición de este nuevo sujeto genera, objeto de la tercera parte de la investigación (pronóstico).

Conviene por tanto aclarar el significado de los conceptos metodológicos. Estos conceptos buscan unificar interpretaciones y distinguir las diferentes conclusiones que genera el estudio de los textos. Sin el trabajo de elaboración conceptual, el material textual quedaría disperso y fragmentado, impidiendo la iluminación de una situación dada. Por tanto, es posible distinguir la idea de modernidad y la correspondiente forma de sujeto que genera, de las críticas a la modernidad que, dentro de esa misma modernidad, generan una nueva forma de sujeto. Pueden entonces identificarse las líneas generales o hilos conductores que permiten ordenar y clasificar las corrientes de pensamiento moderno al poner de relieve y resaltar sus elementos definitorios. En función de su semejanza, pueden describirse dos grandes áreas contrapuestas *en la misma modernidad*. Por una parte, el pensamiento más caracterizado por la búsqueda de una teoría general del conocimiento, que aspira a dar una respuesta afirmativa a la pregunta por la posibilidad de un conocimiento objetivo y universal. Por otra, un pensamiento plural que se desentiende de los problemas fundamentales y de los intentos de formulación de afirmaciones universales e imperecederas; un *anti-fundacionismo* cuya respuesta consiste en descartar el planteamiento del problema mismo de la fundamentación definitiva, pues es inútil plantearse tal problema, tal como formula el pensamiento de Richard Rorty, o un *posfundacionismo* que plantea el

problema de la fundamentación de una manera negativa, llamando la atención por el carácter fallido de toda fundamentación o respuesta, que es siempre provisional, como es el caso de las distintas y heterogéneas interpretaciones posestructuralistas, que centran su atención en la contingencia de toda respuesta (Marchart, 2009; D'Agostini, 2009; Zizek, 2009).

La descripción de los textos que componen esta investigación da cuenta de dos formas de entender el conocimiento en la modernidad que alcanza a la metodología misma²⁴; la que aspira a una teoría general del conocimiento, la ética y la subjetividad, y la que descarta la elaboración de una teoría general, proponiendo otra concepción del conocimiento que pone su atención en la contingencia histórica, la irreductibilidad de los acontecimientos, la singularidad y la diferencia (D'Agostini, 2000: 171). Frente al pensamiento inspirado en el proyecto de la modernidad de corte kantiano, que defendería un universalismo racionalista, el pensamiento neo pragmatista o el abigarrado movimiento posestructuralista, dan una respuesta diferente al problema de la fundamentación universal del conocimiento, la ética y la subjetividad. A partir de esas últimas respuestas críticas, surge la cuestión del sujeto, formulándose la hipótesis que esta investigación plantea; una nueva forma de sujeto hace presencia en la actualidad. Por tanto, la subjetividad estética es un concepto metodológico que permite sintetizar una serie de ideas teóricas que admiten visualizar prácticas reales, tanto en el ámbito académico de las ciencias sociales como en la práctica cotidiana de los sujetos. El significado del concepto de sujeto estético son prácticas y esas prácticas no serían visibles si no se articulara un concepto para identificarlas. Su visualización genera un deslinde epistemológico, una separación entre formas de pensamiento y acción. Este concepto es una herramienta que tiene la finalidad de señalar una *tendencia* que abarca el plano del conocimiento científico, el plano de las prácticas sociales y el plano de la identidad personal.

²⁴ "Elegir un método lógico o también genéricamente *teórico* significa admitir que cuando preguntamos qué es una cosa lo que necesitamos como respuesta es una definición, o una *descripción definida*. Por el contrario, elegir un método *histórico*, como prevé la racionalidad continental (hermenéutica), significa esperar como respuesta a la pregunta ¿qué es?, algo parecido a una narración interpretativa" (D'Agostini, 2000: 102).

Los postulados de la corriente *no fundacionista* han trascendido los límites que los ciñen únicamente a la teoría del conocimiento o epistemología, afectando diversas áreas del conocimiento; la filosofía política (Marchart, 2009), la ética (Rorty, 2000) o la religión (Vattimo, 2010). De hecho, se afirma, con Rorty, la transformación de la epistemología en ética, y de la ética en estética, entendiéndose esta transformación de la siguiente forma; el conocimiento es diálogo que aspira a lo *bello* y no a lo *sublime* (Rorty, 2000), y el producto del diálogo no debe entenderse como una representación de algo externo al diálogo mismo y sus condiciones, sino como el resultado de un proceso que requiere de una actitud creadora para dar solución a problemas comunes. El acuerdo es un artefacto estético que hay que generar gracias a la comunicación pues “aun cuando estemos de acuerdo de que los lenguajes no son medios de representación o de expresión, continuarán siendo medios de comunicación, herramientas de la interacción social, formas de unirse con los demás seres humanos” (Rorty, 2011: 60). Una unión pública que hay que producir distinguiéndose, pero con plena compatibilidad, de la construcción estética de la propia identidad singular, esto es “una ética privada de la creación de sí mismo y una ética pública de acomodamiento mutuo” (ibíd.: 53).

Se trata de una nueva cosmovisión o paradigma general, que no sólo afecta a la investigación epistemológica o al ámbito académico; son ideas que forman parte del imaginario discursivo que orientan, al menos como tendencia, a los individuos en sus múltiples manifestaciones personales y sociales. Para algunos pensadores esta deriva del conocimiento no es una buena noticia; para J.J Sebreli el conocimiento y la ética se habrían estetizado, el pensamiento racional y crítico estaría en peligro:

“Kant rebatía el relativismo alegando que si se desistía de la expectativa de alcanzar un consenso universal, cualquiera que fuera el problema a tratar, la elección se limitaba a una cuestión de mero gusto, con lo que el conocimiento se reducía a la estética. La estetización del pensamiento fue precisamente la propuesta, como hemos visto, de los románticos, de Schopenhauer, de Nietzsche, del último Heidegger y de los posestructuralistas” (Sebreli, 2007: 357).

La fundamentación epistemológica kantiana era una teoría general del conocimiento que explicaba cómo era posible la experiencia objetiva a partir de principios *a priori* del entendimiento. Siguiendo a Zubiri se entiende que “es el entendimiento el que deriva de antemano los objetos, por un principio que no es evidencia ni experiencia, sino un principio distinto... Es el entendimiento el que determina en una u otra forma al objeto. Éste es el sentido de la revolución copernicana de que nos habla Kant” (Zubiri, 2010: 77). La fundamentación universal del conocimiento elaborada por Kant, tanto del conocimiento teórico, como del práctico, ha influenciado a muchos pensadores que han elaborado sus discursos a partir de la respuesta dadas a la problemática planteada por Kant, esto es, *cómo es posible el orden de la experiencia*. Sin embargo, el siglo XIX se desentendió de los intentos de fundamentación trascendental, y el pensamiento del siglo XX ha generado un escenario teórico fragmentado donde las condiciones de posibilidad del conocimiento han dejado de ser universales e históricas para entender una subjetividad *en el mundo* que está abierta a la diferencia, a la emergencia de lo nuevo.

Muchas de estas respuestas críticas conservan el *realismo crítico* kantiano, el carácter condicionado de todo objeto de conocimiento; recogen el giro de la modernidad kantiana pero a condición de no reconocer el carácter a priori de la subjetividad constituyente²⁵; no existe ningún sujeto trascendental trans-histórico, esta es su propuesta, sino condiciones histórico-prácticas del conocimiento. Las discusiones entre Habermas y Rorty, su defensa de diferentes criterios, son algunos de los temas que son objeto de investigación y que establecen fisuras en la unidad del discurso moderno que obligan a generar

²⁵ Un ejemplo de esto lo vemos en el pensamiento pragmatista. Siguiendo a Ángel Manuel Faerna en su *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*:

“Hay dos posiciones filosóficas con significados muy diferentes, aunque ambas provienen por línea directa de Kant. La primera pertenece al debate metafísico entre realismo e idealismo, y sostiene que hay un mundo externo independiente de la mente, pero que ésta sólo conoce bajo la forma de una síntesis mediada por la actividad interpretante de los sujetos; por esta razón, la posición puede recibir el nombre de *realismo crítico*. La segunda es una posición epistemológica que se refiere al fundamento del conocimiento, y consiste en remitir la validez última de los juicios (incluidos los empíricos) a su dependencia de estructuras categoriales dadas a priori en el sujeto y cuyo valor es universal y necesario; posición que, al no referir la justificación del conocimiento a su conexión objetiva con lo real, recibe el nombre de *idealismo trascendental*. Todos los pragmatistas congenian, en mayor o menor medida, al menos con el espíritu del realismo crítico; mientras que su concepción falibilista del conocimiento los hace contrarios por principio a cualquier intento de fundamentación trascendental” (Faerna, 1996: 89).

categorías metodológicas diferenciadoras. A pesar de que no se aborda explícitamente por los límites de la investigación, el *realismo interno* de Hilary Putnam guía el desarrollo de la misma (Putnam, 1988: 29, 59, 65, 146).

El pensamiento posestructuralista, por otra parte, trata de dar una respuesta pluralista al problema de la universalidad, la identidad y la verdad. Este pensamiento engarza con los postulados de Nietzsche, que hacen referencia al carácter condicionado de todo conocimiento, condicionado por las necesidades que obligan a conocer, intereses prácticos de un sujeto corporal que busca la resolución de diversas situaciones problemáticas. Se plantea aquí una visión estética del conocimiento común al pensamiento neo nietzscheano de Deleuze y Foucault.

A pesar de sus diferencias, es posible afirmar y defender, a partir de criterios similares y a partir de los textos que se abordan, el carácter productivo de todo conocimiento y la *lógica* de esta producción. El conocimiento, como se verá, es una herramienta humana que no se correspondería con la realidad (tal y como es “en sí misma”); simplemente satisface las necesidades humanas en función de los fines plantados. Conocer es construir, *estéticamente*, herramientas útiles, descubriéndose así una “economía del conocimiento”. El conocimiento sería la afirmación de una “voluntad de poder afirmativa”²⁶, que busca superar la indeterminación, los límites que le imponen los problemas; sus formas de afirmación son sus productos que le permiten sostenerse en el mundo. Este mantenimiento requiere de una actitud creativa y práctica, una visión estética donde la misma necesidad de identidad personal queda sometida a prácticas de modelización y refinamiento del *sí mismo*. Surge así una economía de la identidad personal que hace del sujeto un material moldeable, variable y construible. Tiene sentido ver los medios de comunicación y las

²⁶ Es necesario depurar este concepto de cualquier alusión al poder o al dominio de otros seres humanos, a la generación de dolor, daño o castigo hacia los otros. Su significado se define en esta investigación como el deseo de superar un límite, barrera o impedimento; ya se encuentre éste en la relación del sujeto con el mundo, como condiciones de indeterminación o desconocimiento, en las relaciones con los otros, como barrera que introduce una distancia con los otros, distancia que hace imposible la comunicación, el acuerdo y el consenso, o como una forma definida de identidad cuya heteronomía impide la presencia de una identidad singular autónoma que satisfaga realmente las necesidades de identidad auténtica de los sujetos.

nuevas tecnologías de la comunicación como herramientas útiles para fabricar los dispositivos de identidad que los sujetos necesitan. Bajo este paradigma, conocimiento, ética e identidad personal siguen un mismo patrón que esta investigación busca presentar, una lógica ajena a criterios metafísicos o trascendentes.

Un proceso similar al acontecido en la “tradición” continental de pensamiento moderno ha tenido lugar en la “tradición” analítica y positivista. Frente a una concepción objetivista, que defiende un dualismo sujeto-objeto en el que el objeto se mantiene de manera independiente al observador, que trata de representarlo con el espejo del lenguaje, o de construir un puente sólido hacia él (sentido), el neo pragmatismo (Rorty) o la filosofía pos analítica (inspirada en las aportaciones de Quine o Sellars) aparecen como un discursos que tratan de superar la dicotomía entre sujeto y objeto, abandonando el realismo ontológico y defendiendo la *solidaridad* y la *justificación* como criterios epistemológicos.

El conocimiento es el resultado de la cristalización de una serie de prácticas, la sedimentación de unos patrones significantes y de sus relaciones, que se conservan por su utilidad. La verdad es esa cristalización de prácticas cuyo éxito ha generado un hábito que se conserva por su utilidad, hasta próximo aviso (hipótesis, coherencia, falibilidad). Se trata de una concepción pragmática del discurso, donde el lenguaje se convierte en un hacer, en una actividad, lo que supone deshacerse de la concepción representacionista del “lenguaje-espejo” que defendía el primer Wittgenstein²⁷.

En la obra neo pragmatista de Rorty pueden oírse los ecos críticos que tratan de desprenderse de la antigua concepción del conocimiento, de la epistemología y también de la ética incondicionada inspirada en Kant. Rorty busca disolver la epistemología en la ética y en la estética. En su caso, son sus

²⁷ Las *Investigaciones filosóficas* rompen con los planteamientos del *Tractatus*. En el *Tractatus*, Wittgenstein entiende que existen hechos configurados por una forma lógica y el lenguaje, en su concepción pictórica del mismo, debe describir, representar, la realidad lógica de los hechos. También va a abandonar la concepción referencial del lenguaje, que defiende que son los hechos extralingüísticos a lo que refieren los términos; el significado va a residir en los usos del lenguaje, el significado de un término depende del juego lingüístico en el que funciona.

interpretaciones de Wittgenstein, Heidegger y Dewey las que le permiten alcanzar estas intenciones. Para Rorty, estos pensadores son los representantes más claros de este nuevo giro en el pensamiento moderno:

“La obra de los tres filósofos más importantes de nuestros siglo, Wittgenstein, Heidegger y Dewey... Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo; Heidegger, un nuevo conjunto de categorías filosóficas que no tuviera nada que ver con la ciencia; y Dewey, una versión naturalizada de la visión hegeliana de la historia... Wittgenstein, Heidegger y Dewey están de acuerdo en que hay que abandonar la noción del conocimiento en cuanto representación exacta, que resulta posible gracias a procesos mentales especiales e inteligible gracias a una teoría general de la representación... Prescinden de la idea de “la mente” común a Descartes, Locke y Kant, en cuanto tema especial de estudio, situada en el espacio interior y dotada de elementos o procesos que posibilitan el conocimiento” (Rorty, 2010: 15).

Estos planteamientos se sitúan en un lugar intermedio, entre el idealismo subjetivista y el realismo objetivista, entre subjetivismo y objetivismo, ofreciendo un pensamiento que se propone disolver el dualismo moderno, manifestado en la teoría de la verdad como correspondencia con una realidad independiente (objeto, mundo, realidad extralingüística o extra mental). Las consecuencias de este pensamiento son el reconocimiento de que mundo “lo hay si hay lenguaje”, es decir, que todas las cosas son “cosas dichas”. El “nuevo dualismo”, debilitado, acontece entre unas condiciones de indeterminación, momento del desconocimiento y la duda, momento de la heterogeneidad de propuestas, y unas condiciones más determinadas, donde aparecen propuestas más unificadas que generan mayor acuerdo, normalidad y estabilidad, una tranquilidad relativa pues el conocimiento siempre es *revisable*. Las situaciones de permanencia y estabilidad corresponden a los momentos donde se tienen certezas y seguridades; las situaciones de incertidumbre son fisuras en esas situaciones de estabilidad que obligan a generar nuevas hipótesis y teorías. Se trata de un mismo patrón, una misma lógica, que se manifiesta tanto en el estudio de la naturaleza como en el de las producciones culturales. Sin embargo, existe una resistencia a abandonar “un concepto límite de verdad

ideal” (Putnam, 1988: 213), lo que produce distancias, diferencias y reacomodamientos teóricos.

CAPÍTULO I

Antecedentes

1. La idea de modernidad.

La Modernidad es un concepto que hace referencia al nuevo orden de ideas que aparece en el mundo occidental a partir de la quiebra del orden medieval, ideas que se manifiestan en múltiples dimensiones como son los nuevos descubrimientos científicos, los cambios políticos o las nuevas producciones culturales. A pesar de la multiplicidad de postulados, existe un hilo común que permite unificar y articular las diferentes ideas que caen así bajo un mismo concepto; las ideas modernas tratan de situarse en la *inmanencia* respecto a la *trascendencia* medieval. El concepto de inmanencia se refiere a la capacidad de la razón humana para fundamentarse a sí misma sin necesidad de ninguna instancia externa, pues “todo saber, cualquiera que sea su contenido, es natural cuando procede únicamente de la razón humana y, sin apoyarse en ninguna otra fuente de certeza, se basa en sí mismo” (Cassirer, 2008: 56).

Por el contrario, el concepto de trascendencia hace referencia a la existencia de un fundamento exterior al mundo, exterior a la naturaleza, fundamento que aparece como condición del conocimiento perfecto, pues “la perfección de la naturaleza no puede encontrarse en sí misma, sino que hay que buscarla fuera. Ni la ciencia, ni la moral, ni el derecho ni el estado pueden ser instituidos sobre su fundamento. Para llevarlos a su verdadera perfección es menester una asistencia sobrenatural” (ibíd.: 57). El sujeto humano no estaría sujeto *sólo* a su razón, además de ésta acontece una subjetivación trascendente, una relación con un fundamento *sobrenatural*. Se trataría entonces de un sujeto *dual*, sujeto de razón y sujeto de un fundamento último de carácter sobrenatural o trascendente.

Pero los cambios que van a sucederse en el mundo moderno harán que la ley natural ya no sea un punto de enlace con la ley divina, “única capaz de restablecer el conocimiento original perdido por la caída” (ibíd.: 57). La nueva legalidad entra en conflicto con la legalidad del mundo antiguo, pues el primero defiende la interioridad de la ley en seres humanos; la ley a la que obedecen los seres “radica en su propio ser y nos es cognoscible totalmente por él” (ibíd.: 59). La verdad immanente de la naturaleza sustituye a la verdad de la “revelación”. La verdad de la naturaleza es ahora “autónoma, propia y radical” (ibíd.: 60); la filosofía de la Ilustración proclama entonces el “principio puro de la inmanencia” (ibíd.: 63).

La productividad de la inmanencia se ha manifestado en la ciencia, con un imparable dominio científico y técnico del mundo, en la política, con los ideales de la Revolución francesa de fondo, o en la aparición de nuevos movimientos culturales y/o estéticos (Habermas, 2008). Se trata de un movimiento que recibió el impulso del pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, un pensamiento que buscaba reconocer y *confiar* en los poderes del hombre para cambiar y mejorar el mundo frente al dominio de los “poderes trascendentes”²⁸. La Ilustración o *Siglo de las Luces* es la expresión en español utilizada para designar “el fenómeno europeo que en Francia se denomina *les Lumières*, en Inglaterra *Enlightenment* y en Alemania *Aufklärung*. ¿Qué son las luces? De esta manera se designa a los intelectuales franceses que propagaron la confianza humanista en las facultades humanas para conocer el mundo y reconstruir la sociedad. Estas facultades humanas son las *luces naturales*, en oposición a las *luces sobrenaturales*” (Hattois, 1999: 123-124).

²⁸ “La confianza humanista se refiere a la capacidad de los hombres para mejorar su condición terrestre gracias al desarrollo de las ciencias y de las técnicas, así como a la reforma de la sociedad... El individuo es producto de su época y de su lugar; es posible reconstruir y reformar la sociedad; la humanidad es perfectible... El compromiso es particularmente importante en una Francia centralizada, con un catolicismo de Estado y una cruda represión surgida de la Contrarreforma... Su lucha no se dirigía contra la fe en Dios (defendían la libertad de creer), sino contra el dogmatismo e intolerancia de la Iglesia... Estaban a favor de la separación de la Iglesia y el Estado, de la eliminación de la Iglesia como instancia de poder político sobre la sociedad. Rechazaron el vínculo necesario entre religión instituida y moralidad, como si los individuos no sometidos a una religión fueran fatalmente amorales o inmorales” (Hattois, 1999: 127).

A pesar de la multiplicidad de elementos que hace difícil generar un concepto unificado de modernidad, puede señalarse un impulso común que unifica todas sus dimensiones, un “nuevo paradigma” que rompe con la cosmovisión anterior y hace necesario definir de nuevo el lugar del hombre en el mundo. Los principios o criterios que dan sentido a la acción teórica y al comportamiento práctico deben justificarse a través de un *nuevo discurso legitimador*. El “nuevo tiempo” siente el desorden producido por la desaparición del discurso legitimador medieval y se ve en la necesidad de producir su propia fundamentación, su propia justificación. La atención se centra en la inmanencia del mundo y en el tiempo futuro, tiempo de novedades que transformarán la existencia presente del hombre.

La idea de sujeto aparece como la respuesta a la fragmentación del viejo mundo, una idea fundadora de la verdad y la moral. La idea de sujeto hace referencia al *sujeto racional*, concepto que unifica a todos los hombres, nuevo centro superador de todas las diferencias y particularidades. La confianza ilustrada en el sujeto racional, una razón que es la misma para todos los hombres, en cualquier momento y lugar, hace del entendimiento humano el instrumento que permite alcanzar el acuerdo entre los hombres²⁹. Siguiendo a Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración*:

“El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas. Del cambio de los principios religiosos y de las normas morales, de las opiniones y de los juicios teóricos, podemos decantar algo sólido y perdurable que en su identidad y permanencia expresa la naturaleza propia de la razón” (Cassirer, 2008: 20).

²⁹ Será el desarrollo posterior del discurso de la modernidad el que fracture la identidad y universalidad de la idea de razón, modificándose su sentido unitario. Cassirer hace referencia al cambio de significado del concepto de razón:

“Para nosotros, aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía *ilustrada*, la palabra *razón* ha perdido su simplicidad y su significación unívoca. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su *historia*, y con frecuencia nos estamos dando cuenta de cuan fuerte ha sido el *cambio de significado* sufrido en el curso de esa historia” (Cassirer, 2008: 20).

Ser sujeto es ser racional y ser racional es obedecer a las facultades universales de la razón. La idea de racionalidad es la condición de posibilidad del acuerdo, de la comprensión intersubjetiva y, en definitiva, de la *unidad* entre seres humanos. Si todos los hombres tienen una misma razón, todos pueden alcanzar, al final de su uso, las mismas conclusiones y los mismos acuerdos. El acuerdo final está garantizado por la presencia de una razón idéntica que debe producir un mismo resultado para todos igual, *la verdad*.

Los nuevos postulados, que orientan los fines del hombre al *futuro inmanente*, han transformado el sentido de las prácticas humanas, impulsando al hombre hacia nuevos territorios inexplorados. Se inicia un tiempo de conquista científica, de descubrimientos de nuevos continentes científicos que transforman la visión global del mundo. Siguiendo a Alexandre Koyré en *Del mundo cerrado al universo infinito*, la revolución espiritual que sufrió el hombre moderno tuvo como fruto la ciencia moderna y la ciencia moderna tuvo como resultado una revolución espiritual muy radical. Koyré describe esa revolución de diferentes maneras:

“Algunos historiadores han situado su aspecto más característico en la secularización de la conciencia, en su alejamiento de objetivos trascendentales y su acercamiento a otros inmanentes; es decir, en la sustitución del interés por el otro mundo y la otra vida a favor de la preocupación por esta vida y este mundo. Algunos otros lo han situado en el descubrimiento que la conciencia humana hace de su subjetividad esencial y, por tanto, en la sustitución del objetivismo de medievales y antiguos por el subjetivismo de los modernos... Mientras que el hombre medieval y antiguo tendía a la pura contemplación de la naturaleza y del ser, el moderno aspira a la dominación y el señorío” (Koyré, 1999: 5).

Esta descripción marca el sentido de la investigación, los problemas que se plantea y los textos que buscan responder a tales problemas³⁰. Desde un

³⁰ Se plantean entonces una serie de preguntas particulares que la investigación tratará de responder con la finalidad de ofrecer después una respuesta más general y sintética:

¿Qué es la secularización de la conciencia?, ¿Qué significa sustituir el objetivismo de los antiguos por el subjetivismo de los modernos?, ¿Qué cambios genera el paso de la contemplación de la naturaleza a su dominación técnica?

punto de vista histórico, una serie de acontecimientos de gran significado dieron lugar a importantes novedades culturales: los descubrimientos geográficos y la invención de la imprenta, sumados al espíritu humanista del Renacimiento, reforzaron la idea de humanidad, esto es, una visión global de los acontecimientos. La Reforma protestante, que tuvo lugar en Europa en el siglo XVI de la mano de Martin Lutero, contribuyó a acentuar la dimensión personal, que frente al dominio de la dimensión institucional eclesial, favoreció la aparición de la idea de *sujeto*³¹.

Voltaire llamó *Renaissance* al período de transición entre la Edad Media y la modernidad, período que supone un tránsito del “teocentrismo medieval” al “antropocentrismo moderno” (Sánchez Meca, 2010: 13). Se trata de una época que no se limita a imitar o reproducir lo antiguo; defiende un nuevo concepto de hombre inspirado en el mundo clásico, que busca afirmarse en nuevas creaciones (ciencia, arte, nuevas técnicas, etc.). Son representantes del humanismo del Renacimiento, Erasmo de Rotterdam, Pico della Mirandola o Michel de Montaigne. La Ilustración se apoyará “en los postulados fundamentales que en el Renacimiento dieron origen a la lucha contra las vinculaciones del sistema medieval” (Cassirer, 2008: 183). El *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* o *Encyclopédie* es la empresa que encarna del modo más perfecto el espíritu de la Ilustración, obra que no habría sido posible sin la entrega de Diderot. Entre los enciclopedistas más conocidos están Rousseau, Grimm, D’Holbach, Quesnay, Helvétius, D’Alembert, Voltaire, Condillac, Montesquieu, Buffon o Turgot. La *Enciclopedia* recopiló el saber teórico y práctico de la época; fue un acto de fe en las facultades humanas y en la capacidad de progreso de la humanidad, una

³¹ “La serie de *descubrimientos geográficos* que por primera vez daban a los humanos (sería más exacto decir: a los habitantes de Europa) una idea global del planeta en el que viven. Y ello vino a coincidir con el momento en que *la invención de la imprenta* propiciaba una intercomunicación de las ideas que no existía hasta entonces. Estos dos hechos, conjugados, favorecían consideraciones globalizantes de los acontecimientos y daban una creciente fuerza a la idea de humanidad. Otro hecho de otro orden, el *humanismo* del Renacimiento, que culminaba entonces, había preparado una sensibilidad afín, que ahora quedaría reforzada y habría de ampliar las miras... La Reforma aportaba un matiz complementario: frente al excesivo acento en la dimensión institucional eclesial (que se había llegado a sentir como opresora), un acento renovado en la dimensión personal. Mirado desde el punto de vista cultural, no es difícil ver que eso favoreció y reforzó la entrada en escena de lo que llamamos el *sujeto*” (Caffarena, 2007: 157).

vocación universalista que “expresa la ambición racionalista de los enciclopedistas y su voluntad de tratar a todos los seres humanos de la misma manera” (Hattois, 1999: 131-133). En su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* D'Alembert destaca un cambio radical en el espíritu humano que permite comprender la importancia del futuro en esta nueva época:

“Se observa una importante transformación de la vida espiritual. En el siglo XV se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo la imagen del mundo. También en el siglo XVIII se puede señalar un movimiento análogo... Ha tenido lugar, dice D'Alembert, un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro... Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas, hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil” (Cassirer, 1972: 17-18).

Diferentes pensadores abordarán el concepto de modernidad desde diferentes puntos de vista, pero sus respuestas permiten identificar un mismo espíritu que da coherencia interna al concepto. Para Max Weber, la racionalidad es entendida como un proceso genuinamente europeo que dio lugar a un “desencantamiento que condujo en Europa a que del desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo resultara una cultura profana” (Habermas, 2008: 11). Para Reinhart Koselleck, todas las doctrinas de la secularización tienen un punto en común; superar el dualismo y sustituir la eternidad por el futuro temporal:

“Todas renuncian a una separación rigurosa entre el más allá y el más acá, eternidad y mundo, espiritual y secular... Todas las tareas y desafíos deben ser resueltos en el tiempo histórico, con y a través del tiempo histórico mismo. *Tiempo* no se opone a eternidad: el tiempo reclama para sí mismo la eternidad.... El tiempo mundano de la historia no sólo plantea problemas, sino que también aporta soluciones.

En otras palabras, la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo a la oposición entre el más acá y el más allá” (Koselleck, 2003: 46).

La modernidad es una mundanización que Koselleck comprende mejor bajo el término *temporalización* (ibíd.: 46). Es ahora el hombre y no Dios el sujeto de la acción; “el sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad” (ibíd.: 62). La esperanza de salvación ultraterrena queda sustituida por la esperanza intramundana, que debe acelerarse por la acción de los hombres para alcanzar sus objetivos en la inmanencia de la historia (ibíd.: 58-60). El futuro es el tiempo en el que aparecen las novedades, las soluciones a los problemas del presente. La nueva concepción del tiempo no trae el retorno de lo mismo, de lo idéntico, sino de lo diferente (Deleuze, 2002: 79); la diferencia rigurosa del mundo antiguo es sustituida por una diferencia interna a la inmanencia y menos radical.

Para Habermas, la modernidad es un concepto que expresa una apertura hacia lo nuevo, un nuevo tiempo que es consecuencia del fin de un tiempo anterior. Modernidad es la conciencia del cambio, la concepción del tiempo presente como un tiempo *nuevo* en relación a un tiempo *antiguo*. El presente “se pone en relación con la Antigüedad para concebirse a sí mismo como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo. Esto no reza solamente para el Renacimiento con el que comienza para nosotros la Edad Moderna. *Modernos* se sentían también los coetáneos de la época de Carlomagno en el siglo IX y en la época de la Ilustración; esto es, siempre que en Europa se ha manifestado la conciencia de una nueva época por medio de una relación renovada con la Antigüedad” (Habermas, 2002B: 375). En *El discurso de la modernidad*, Habermas, siguiendo a Hegel, señala tres acontecimientos históricos clave: el descubrimiento del “Nuevo Mundo”, el Renacimiento y la Reforma, que dibujan una línea divisoria entre la Edad Media y la Edad Moderna (Habermas, 2008: 15). El mundo moderno se diferencia del mundo anterior por centrar su atención, en mayor o en menor medida, a la actualidad. Es un tiempo que produce novedades permanentemente; el

presente es la manifestación de la diferencia, de lo nuevo, de lo distinto, porque “el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo... La actualidad como historia presente dentro del horizonte de la Edad moderna pasa a ocupar un lugar prominente” (ibíd.: 16-17).

La ruptura con el pasado y la “renovación continua” (ibíd.: 17) son elementos de un tiempo que se abre al futuro, a lo nuevo, a lo último, a lo actual. Por otra parte, el tiempo nuevo que es la modernidad debe justificarse sin hacer referencia a modelos “externos”³²; su normatividad debe nacer desde sí misma, pues “la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma” (ibíd.: 17).

La subjetividad es el nuevo criterio normativo. Para Hegel, la relación del sujeto consigo mismo, algo que es específicamente moderno pues es un movimiento que acontece en la *soledad de la inmanencia*. El sujeto es una auto posición de sí mismo por sí mismo, un relacionarse consigo permanentemente cuyo final es el principio de una nueva auto posición, *devenir*. Así se expresa Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*:

“Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto... La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma... Lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo... Es el devenir de sí mismo, el círculo que

³² “Muchos fueron sintiendo cancelada la filosofía de los inmediatos antecesores escolásticos, invalidada por su sumisión a la teología cristiana. Y tampoco bastaba ya, como había bastado a los renacentistas, con un retorno a los orígenes griegos. La consciencia de la novedad que se vivía condujo a buscar un punto de partida *radical*, es decir, sin presupuestos que pudieran resultar impugnables, para un discurso filosófico que quería dar cuanta sistemática del mundo” (Caffarena, 2007: 165).

presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin” (Hegel, 2004: 15-16).

La subjetividad tiene cuatro características propias; individualismo, derecho a crítica, autonomía de la acción y algo específicamente hegeliano, la posibilidad de la subjetividad de aprehenderse a sí misma (Habermas, 2008: 27-28). La Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa aparecen como acontecimientos históricos clave que han dado vigor a la subjetividad humana; ahora, en la inmanencia de la razón, en su libertad y su reflexión, se asientan el derecho, la ética o la fe (ibíd.: 28-29).

El racionalismo de la modernidad se manifiesta también en el Derecho. Un concepto de razón pura, independiente de la experiencia³³, busca la fundamentación platónica, pero inmanente, del derecho³⁴. Para Cassirer, Leibniz y Grocio se sitúan en un mismo plano de pensamiento:

“Cuando Leibniz declara que la ciencia del derecho pertenece a las disciplinas que no dependen de experiencias sino de definiciones, no de hechos sino de demostraciones rigurosamente lógicas, no hace más que extraer una clara y determinada consecuencia de una idea fundamental de Grocio. Porque no es posible sacar de la experiencia qué sean en sí mismos el derecho y la justicia. Ambos implican el concepto de una coincidencia, de una proporción y armonía, que seguirían siendo válidas aunque no tuvieran verificación concreta en ningún caso, aunque nadie hubiera que practicara la justicia ni nadie para quien se practicara. Con esto el derecho se asimila a la aritmética pura porque lo que ésta nos enseña sobre la naturaleza de los números y sus relaciones, implica una verdad eterna y necesaria, una verdad que no quedaría afectada aun desapareciendo todo el mundo empírico y que no existiera nadie para contar, ni ningún objeto para ser contado” (Cassirer, 2008: 264).

Este concepto platónico de derecho, que puede seguirse con claridad en la razón trascendental kantiana, se funda en la pura razón. Nada puede hacer

³³ “Grocio acentúa constantemente esta trascendencia de la idea del derecho, que coloca lo justo y lo bueno por encima de todo ser, que impide que fundemos su sentido en ningún ente” (Cassirer, 2008: 268).

³⁴ “Cuando Platón se opone en este punto a la solución de los sofistas y trata de mantener el contenido fundamental del derecho, aquello que es en el más puro sentido y que más profundamente significa, libre de toda mezcla con el mero poder y de cualquier fundamento en el poder, plantea la cuestión capital de su filosofía. Aquí se decide el ser o no ser, de la ética, y también de la lógica” (Cassirer, 2008: 263).

que la razón sea diferente a lo que es, ningún poder, voluntad o circunstancia. Se trata de un modelo eterno, una norma de validez universal que obliga necesariamente a la voluntad del legislador. Para Grocio, “los principios del derecho natural conservarían su validez aun en el caso de que se supusiera que no existe ningún Dios o que la divinidad no se ocupara de las cosas humanas” (ibíd.: 268). Por otra parte, estos principios puros se encuentran en una difícil coyuntura pues deben mantenerse independientes de la Iglesia y del Estado (ibíd.: 265-266). En el origen del derecho se vuelve a mostrar con claridad la diferencia y conflicto entre inmanencia y trascendencia, lucha que enfrenta a una razón independiente de la concepción teocrática, que deriva el derecho de la voluntad divina, pero también contra el absolutismo del “Estado Leviatán”:

“También la Edad Media cristiana se había mantenido firme en la idea de derecho natural... La doctrina conoce, junto a la *lex divina*, una esfera propia, relativamente independiente, de *lex naturalis*... Pero la Edad Media no podía conceder un derecho propio completo a la *lex naturalis*, como tampoco a la razón natural. La razón es sierva de la Revelación... Por esto la ley natural permanece aún en los casos en que es reconocida en su amplia medida, subordinada a la ley divina... Así como Galileo afirma y defiende la autonomía del conocimiento físico-matemático, así Grocio lucha por la autonomía del conocimiento jurídico” (ibíd.: 268-269).

El sujeto racional es un sujeto sometido al dominio de la razón, del derecho, de la justicia pues “la justicia es una relación determinada, sigue siendo la misma cualquiera que sea el sujeto que la conciba... Liberados del yugo de la religión, estaríamos sometidos al dominio de la justicia. El derecho tiene una estructura objetiva que ningún árbitro puede cambiar, como la matemática tiene la suya” (ibíd.: 271). El concepto de sujeto significa sujeción a un específico concepto de razón, una “trascendencia en la inmanencia” que se mantiene constante como las leyes de la física o de la matemática³⁵.

³⁵ Este específico concepto de razón no es el único, otras fuentes ofrecen otra normatividad, otras formas de entender la razón. Por ejemplo, Diderot, que defendiendo el ser permanente e inmutable de la moral, desplaza el centro de gravedad del fundamento del *apriorismo* al *empirismo*, recorriendo un camino que lleva de una fundación a priori de la ética a una moral puramente utilitaria:

La razón inmanente fundamenta el derecho, la *ética* y la *fe*. Para Kant, el tribunal de la razón es la única fuente de justificación de aquello que quiera afirmarse como cierto y bueno, algo que alcanza a la propia trascendencia. En el *Prólogo de La Religión dentro de los límites de la mera Razón* expresa con claridad su proyecto moderno, aunque para Kant, la Moral conduzca sin falta a la Religión:

“La Moral, en cuanto está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni para otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque lo que no procede de él mismo y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad. Así pues, la Moral por causa de ella misma... no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica” (Kant, 2009B: 21).

Esta descripción optimista y confiada de la razón y del espíritu ilustrado va a ser progresivamente cuestionada. La posibilidad del sujeto de aprehenderse a sí mismo, tal y como plantea Hegel mediante su método dialéctico, o la fundamentación universal del conocimiento teórico y de la conducta práctica, mediante el método trascendental de Kant, son postulados que el siglo XIX y el siglo XX van a tomar con escepticismo. Las fisuras en el discurso moderno abiertas por la propia modernidad van a transformar el significado de los conceptos de modernidad, subjetividad e inmanencia. Las justificaciones trascendentales o dialécticas serán descritas como metafísicas,

“No es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza a los hombres, sino que el vínculo verdadero y firme reside en la uniformidad de sus inclinaciones, de sus impulsos, de sus necesidades sensibles. En este plano es donde hay que buscar la verdadera unidad orgánica del género humano, y sólo en él, y no en las meras prescripciones religiosas o morales. Toda moral trascendente y toda religión trascendente se convierten en un castillo en el aire en cuanto abandonan este apoyo, cuando rechazan los impulsos sensibles naturales del obrar. Porque ningún *deber ser* puede pretender prescindir del *ser* empírico del hombre o cambiarlo radicalmente. Este *ser* volverá siempre por sus fueros y será más fuerte que cualquier *deber ser*. Déjese campo libre a la naturaleza, que se obedezca a sí misma sin cadenas ni trabas convencionales, y su efectiva verificación hará también que se realice el bien verdadero y único, la felicidad del hombre y el bienestar de la comunidad” (Cassirer, 2008: 274-275).

herencias de un pensamiento pasado que impide a la modernidad ser completamente “moderna”, completamente “inmanente”. El discurso de la modernidad se vuelve problemático porque contiene un dualismo que impide que la diferencia sea interna a la inmanencia misma. Las interpretaciones inmanentistas del pensamiento de Nietzsche, que ya a finales del siglo XIX sospechó de la justificación epistemológica moderna, y del pensamiento Heidegger, enfocado desde una posición existencial, inicialmente cerrada a la trascendencia, van a dar lugar a un discurso que rompe con los principios metafísicos que arrastraba la modernidad. La idea de racionalidad, en manos de pensadores como Foucault, Derrida, Deleuze, sufre una profunda transformación. Nietzsche y Heidegger se convierten en herramientas teóricas para cribar la metafísica del discurso moderno y mostrar el carácter infundado de todo discurso, que rota de manera imparable hacia nuevos fundamentos, siempre fallidos. Aparecen entonces nuevas nociones de subjetividad y un nuevo concepto de modernidad que permite formular una hipótesis consistente sobre el tipo de sujeto que surge de esta crisis. La idea de sujeto estético es un concepto metodológico que abstrae elementos comunes de estos pensamientos y aparece como la respuesta posible en este escenario de crisis epistemológica. Se trata de una subjetividad fallida, inestable o incompleta, que obliga a generar, construir o fabricar en la inmanencia del tiempo su propio fundamento, su propia respuesta, que adquiere un carácter permanentemente contingente. Si la historia es la política del pasado y la política es la historia del futuro, el futuro, con la ayuda de la imaginación, está abierto a la construcción y a la producción de novedades. Las necesidades generan una nueva “economía política del pensamiento” y la necesidad de fundamento produce nuevas identidades fallidas, inestables, contingentes. El poder de generación del pensamiento humano produce nuevos suelos que nunca son definitivos.

El discurso de la modernidad ha sufrido fisuras críticas elaboradas no sólo desde un plano epistemológico sino también desde un plano político o filosófico-político. Nuevos discursos modernos alertaron del cambio de sentido en el proyecto ilustrado, de la aparición de nuevos significados potencialmente totalitarios dentro del mismo discurso, o que simplemente habían pasado

inadvertidos. El proyecto, que se había iniciado con la idea de autonomía, habría generado prácticas de dominación y control; modernidad significaría cálculo, racionalidad controladora y no libertad y autonomía. El pensamiento moderno busca desprenderse de sus propios componentes metafísicos para superar las consecuencias que genera un pensamiento que privilegia la identidad en detrimento de la diferencia. Es el caso de Adorno y Horkheimer expresado en su *Dialéctica de la Ilustración*:

“El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia... Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración... En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando...” (Adorno y Horkheimer, 2005: 59, 62, 64).

Para Adorno y Horkheimer (Habermas, 2008), la Ilustración ha generado su propio mito, y la salida moderna parece ser una entrada en otro lugar distinto, pero en realidad es el mismo, pues “ya el mito es ilustración y la ilustración se torna mitología” (ibíd.: 124). No obstante, el pensamiento de Adorno y Horkheimer sigue la estela del discurso de la modernidad; defendieron sus postulados fundamentales aunque haciendo referencia a su envés negativo, el dominio de la técnica y de la racionalidad controladora:

“No albergamos la menor duda de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento... contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier... Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena” (Adorno y Horkheimer, 2005: 53).

La reflexión de Foucault sobre la Ilustración se sitúa también en una disyuntiva paradójica porque, por una parte, parece seguir la senda ilustrada y, por otra, como pensamiento crítico de ésta, se distancia de ella. Esta paradoja define un tipo de pensamiento de la modernidad que ve en la actitud de *crítica*

constante el verdadero significado del ser moderno. Por ello, para Foucault, no debe plantearse una dicotomía abstracta entre ilustrados y anti ilustrados, pues esto “no significa que haya que estar a favor o en contra de la *Aufklärung*. Precisamente lo que quiere decir es que es preciso rechazar todo cuanto se presente bajo una alternativa simplista y autoritaria: o se acepta la *Aufklärung*, y se permanece en la tradición del racionalismo... o se critica la *Aufklärung* y entonces se intenta escapar de estos principios de racionalidad” (Foucault, 1999B: 345). Sin embargo, a pesar de esta advertencia, la modernidad ha reaccionado a sus propuestas, desencadenando la dicotomía, como plantea Habermas (Habermas, 2002: 397).

La subjetivación en Foucault, la relación del sujeto consigo mismo, se aleja de la perspectiva kantiana o hegeliana, adoptando una forma *estética*, una práctica de sí que busca la propia configuración personal sin un criterio universal que seguir (entendiendo por esto un modelo de conducta idéntico para todos los seres humanos). La metodología de Foucault es arqueológica y no trascendental, no busca “extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible... Extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos” (Foucault, 1999B: 348). Para Foucault no es posible alcanzar una identidad definitiva, y su trabajo describe una historia de las discontinuidades al “renunciar a la esperanza de poder acceder alguna vez a un punto de vista que nos podría dar acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos” (ibíd.: 349).

La subjetividad es una objetivación, un discurso personal o autoimagen subjetiva que el sujeto construye de sí mismo. Esta imagen discursiva debe entenderse en un sentido práctico; ha sido fabricada activamente por el sujeto mediante procesos o *técnicas de sí* que definen o moldean la subjetividad como si de una obra de arte se tratara. La subjetividad es un producto contingente, está abierta a la novedad y al cambio; *la disolución de la identidad*, el movimiento contrario a su fabricación, es la posibilidad que permite generar una nueva definición de la propia subjetividad que ofrece nuevos rostros discursivos,

nuevas autoimágenes personales. Foucault ve en Baudelaire un ejemplo de modernidad estética pues “para Baudelaire, el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo” (ibíd.: 344). La verdad es producción y no representación o copia de una realidad previa.

Foucault se siente heredero del pensamiento de la Ilustración (ibíd.: 345), pero sus matices reformulan el proyecto de la modernidad ilustrada, temporalizando la subjetividad moderna y abriendo un claro de contingencia que hace posible nuevos discursos subjetivos. Para Foucault, Kant fue el primer filósofo que, como un arquero, dirige la flecha al corazón de un presente condensado en actualidad y, con ello, inaugura el discurso de la Modernidad (Habermas, 2002: 141-142). Foucault interpreta que Kant, al no buscar comprender el presente a partir de una totalidad o de una finalización futura, se sitúa alrededor de la pura actualidad (Foucault, 1999B: 337). En el texto *¿Qué es la Ilustración?*, Kant habla de una “salida”, del paso de un lugar a otro, y de un “desenlace”, en el sentido de establecer una nueva relación que corta o rompe con un enlace anterior. Se trata de una nueva ligazón que establece una discontinuidad con el pasado abriendo una distancia que dibuja una línea de demarcación entre un tiempo anterior y un tiempo presente. El *sí mismo* se relaciona ahora consigo mismo sin seguir un modelo o una ley externa a sí:

“Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo... Su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro [*él mismo sobre sí mismo*, siguiendo a Foucault]. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración” (Kant; 2004: 83).

Para Foucault éste texto hace referencia a la salida del “estado de tutela”, una actitud voluntaria de obrar y conducirse, dando lugar a la noción de autonomía, una noción que en Foucault adquiere un significado bastante diferente al establecido por Kant. Foucault conserva el acto u operación de transformación personal inmanente sin conservar la razón trascendental a la

que el sujeto kantiano debe someterse en todo momento; el sujeto sigue ahora su propia ley, una ley que dependerá de las condiciones históricas que obligan a generar “dictados prácticos”:

“Kant indica que esta *salida* que caracteriza la *Aufklärung* es un proceso que nos saca del estado de *minoría de edad*, y por minoría de edad entiende cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón... Es preciso concebir que no podrá salir de él sino mediante un cambio que operará él mismo sobre sí mismo... Un acto de valor que se ha de efectuar personalmente... Los hombres deciden ser los actores voluntarios del mismo” (Foucault, 1999B: 337-338).

Para Foucault, la modernidad tiene que ver con un nuevo modo de ser, el nuevo *ethos* de un nuevo tiempo; una actitud que consiste en una “crítica permanente de nuestro ser histórico” que conlleva una “creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía” (ibíd.: 345). La razón en Foucault es crítica, cuestionamiento, problematización, salir de un estado seguro y definido para entrar en un estado de indeterminación del que saldrán nuevos *sí mismos*, nuevas creaciones subjetivas. La crítica foucaultiana abre una distancia en el *sí mismo*, una diferencia que separa al sujeto de su actualización (tomarse a uno mismo como objeto problemático), entrando así en el *plano del cuestionamiento*, y saliendo de él bajo una nueva forma o definición subjetiva, una nueva actualidad. La diferencia es una fisura que se abre en la inmanencia misma. La subjetividad es un proceso estético de construcción que hace de la crítica o problematización la condición de una nueva imagen de nosotros mismos o, como diría Rorty, una nueva redescrición de nosotros mismos (Rorty, 2006; 2011). Este movimiento crítico de la modernidad foucaultiana permite comprender el significado de lo que en esta investigación se entiende como *subjetividad estética*, aplicado al plano de la identidad personal. La imagen de uno mismo, su descripción, deja de ser válida, se vuelve obsoleta, y un proceso de cuestionamiento permite dar lugar a una nueva imagen, a una nueva identidad. Alejarse de uno mismo es cuestionarse para ser otro; los procesos de cuestionamiento permiten moldear la *materia plástica de la subjetividad* y generar formas más aptas para una auténtica expresión personal. ¿Qué forma

adquiere mi subjetividad en este preciso momento del tiempo? ¿Qué nueva forma puede adoptar en un tiempo futuro? La identidad personal es un proceso práctico de construcción que tiene como punto de partida u origen el cuestionamiento del sí mismo actual gracias a la distancia abierta por el propio sujeto.

Foucault hace referencia a los proyectos *totales* de la modernidad y encuentra en estos proyectos universales la causa de la destrucción de las esperanzas de autonomía generadas por la propia Ilustración. Heredero de la modernidad pero crítico de ésta, Foucault trata de resolver la paradoja de la modernidad conservando la idea de autonomía y situándose *entre* el *orden* de una racionalidad total y el *desorden* de la renuncia a cualquier facultad crítica:

“Ya se sabe por experiencia que la pretensión de escapar del sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, en realidad no han llevado sino a reconducir las más peligrosas tradiciones... Es preciso renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista que nos podría dar acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos... Pero esto no quiere decir que todo trabajo sólo se pueda hacer en el desorden y la contingencia” (Foucault, 1999B: 348-349).

Para Foucault, las relaciones entre crecimiento de las capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII podía creer. Sus estudios han descrito las diversas tecnologías mediante las cuales se han transmitido relaciones de poder, generando producciones de sujetos con fines económicos, de instituciones para regulaciones sociales (disciplina) o de técnicas de comunicación (ibíd.: 348-349). Estas tecnologías habrían producido en la modernidad sujetos con identidades homogéneas, útiles para su manejo cultural y económico. Para Foucault cabe preguntarse “si la modernidad constituye la continuación de la Aufklärung y su desarrollo, o si es preciso ver ahí una ruptura o una desviación respecto a los principios fundamentales del siglo XVIII” (ibíd.: 341).

La posible petrificación de la instancia crítica, que se produce al alcanzar conclusiones definitivas o fundamentos inamovibles, hace necesario un discurso en permanente movimiento que cuestione sus propias certezas. La noción de autonomía sólo puede conservarse mediante una revolución constante de los postulados, que levanta los suelos fabricados para un uso con fecha de caducidad. La subjetividad produce su propio suelo, su propio territorio, y el carácter desfundado de éste aparece como una oportunidad de generación de nuevas formas subjetivas. El discurso de la modernidad apareció con la intención de legitimar un nuevo tiempo y de alcanzar un fundamento universal e idéntico para todos los hombres desde la inmanencia de la razón. Para el pensamiento crítico, la modernidad no ha conseguido salir de su propia crisis, no habría conseguido “fundar”, lo cual *no es una mala noticia*. Esa ausencia de fundamentación no es negativa, pues el estado permanente de crisis *es lo propio del ethos moderno*. El fundamento de la modernidad se convierte en la ausencia de fundamento, en el cuestionamiento permanente de los intentos de fundamentación, de las formas de subjetividad producidas o de las cristalizaciones teóricas definitivas o cerradas. Aparece así una Ilustración estética, una actitud que fabrica sus certezas para destruirlas después, cuando dejan de ser útiles o cuando se convierten en formas petrificadas que impiden la emergencia de novedades, de nuevas creaciones o nuevas formas de expresión.

En esta línea se expresa el pensamiento neo pragmatista de Rorty, que pone en cuestión los postulados que defienden la necesidad de continuar con el proyecto de la modernidad ilustrada, tal y como plantea Habermas. En línea paralela con Foucault, cuestiona el criterio universal de la razón (Rorty, 2007) que Habermas defiende al tratar de prolongar el proyecto kantiano ilustrado, (una continuidad depurada, no obstante, de la metafísica kantiana y de sus elementos más problemáticos; razón dialógica o comunicativa frente a racionalidad centrada en el sujeto solitario). En la tercera parte de la investigación se describirán e interpretarán las diferentes modernidades y sus significados, la modernidad más inspirada en el proyecto universalista kantiano y la modernidad crítica que cuestiona una universalidad demasiado confiada de

su propia neutralidad. Esta lejanía o separación entre modernidades, que parece no ser una fractura real³⁶, viene dada por las críticas elaboradas por los representantes de una modernidad racionalista, que han identificado al nuevo sujeto y sus postulados como *estético*, pero en un sentido más o menos peyorativo³⁷. Habermas, en su interpretación, ve en Foucault un pensador crítico del orden (Habermas, 2002: 144-145), afluyente de una corriente que estetiza la razón:

“Los jóvenes conservadores se apropian de la experiencia fundamental de la Modernidad estética, del descubrimiento de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones de la cognición y de la actividad finalista, de todos los imperativos del trabajo y de la rentabilidad. Y tras habérsela apropiado, ignoran el mundo moderno. Fundamentan un anti modernismo irreconciliable con actitudes modernistas. Remiten a tiempos lejanos y arcaicos las fuerzas espontáneas de la imaginación, de la experiencia propia, de la afectividad y, de una forma maniquea, contraponen a la razón instrumental un principio que ya sólo es accesible mediante evocación, tanto si se trata de la voluntad de poder o de la soberanía, del ser o de la fuerza dionisiaca de lo poético” (ibíd.: 397).

El pensador marxista Terry Eagleton, también califica de estético al pensamiento de Foucault, que asemeja al de Nietzsche. Para Eagleton, el proyecto ético de Foucault es una respuesta estética a la cuestión de la ética, diferenciándose con claridad de la moral humanista universalista:

“En los últimos escritos de Foucault, la cuestión de la estetización emerge de manera explícita. Vivir bien es transfigurarse a uno mismo en una obra de arte a través de un intenso proceso de autodisciplina... Este trabajo estético con uno mismo es una especie de hegemonía de sí, pero se diferencia de la hegemonía humanística, como en

³⁶ A pesar de las diferencias, se señalará que son dos discursos más próximos de lo que en un principio pudiera parecer. Las corrientes pragmatistas, postanalíticas y postestructuralistas son sólo variantes del pluralismo filosófico, del reconocimiento de la diferencia frente a una identidad que oprime el derecho de la subjetividad a la singularidad. Sus postulados sólo son apuntes encaminados a crear una ética pública capaz de reconocer las diferencias singulares, una retórica cuya fuerza sólo quiere reconocer el pluralismo de los sujetos iguales en dignidad. Para alcanzar esta dignidad, esta es su seña de identidad, la epistemología debe dejar de ser vertical y transformarse en horizontal.

³⁷ Por el contrario, Rorty celebra el carácter estético del conocimiento (Rorty, 2010: 182; Rorty, 2000).

Nietzsche, en que permite a uno darse a sí mismo la ley, en lugar de someterse dócilmente a un decreto heterónimo" (Eagleton, 2006: 474).

Foucault ve en el mundo griego un tipo de conducta más variable que el código universal fijo del cristianismo, que ofrece al sujeto el sometimiento a una ley universal; "la tiranía de la ley universal queda, por tanto, atemperada" (ibíd.: 475). El aumento de la potencia o la composición de fuerzas activas, si se sigue la interpretación deleuziana de Spinoza (Deleuze, 2001), es la finalidad de esta estética de la existencia, como muestra la monografía de Deleuze sobre Foucault (Deleuze, 2003). Estos nuevos criterios llevan a una ética vitalista y corporalista, donde "el cuerpo aparece en el lugar del sujeto" y la "estética en el lugar de la ética" (Eagleton, 2006: 479). Eagleton concluye que la ética de Foucault es una cuestión de potencia vital y no de moral pues "los griegos de Foucault creían que uno debía atemperar y refinar sus prácticas no porque fueran inherentemente buenas o malas, sino porque la auto indulgencia llevaba a un agotamiento de los propios poderes vitales... Cuanto mayor sea la contención que logre uno sobre sí mismo, más ricos serán los poderes que se acumulen en el interior" (ibíd.: 478).

La voluntad transformadora de la modernidad no puede detenerse y el suelo de la certidumbre total supone su muerte, el fin del *ethos* moderno. Sólo así puede entenderse el surgimiento de movimientos anti modernos que buscan un fundamento en el oleaje de la fundamentación y des-fundamentación moderna. El pensamiento de Nietzsche o de Heidegger puede servir para una crítica de la modernidad metafísica, heredera de un mundo pasado demasiado cercano (del que el sujeto estético se quiere desprender), pero también pueden hacer reaparecer *lo sagrado* en una modernidad profana en su totalidad. Desde este punto de vista, el inmanentismo absoluto de la modernidad habría generado un pensamiento pragmático, productivo, imaginativo, creador, en definitiva, estético, que no se detiene en ningún momento, olvidando lo sagrado en su devenir. La sacralización total de la inmanencia elimina la diferencia fundamental profano-sagrado. El discurso crítico de la modernidad introduce el no saber y la duda en la modernidad científica demasiado segura de sí misma,

pero debe distinguirse un “no saber” inmanente del “no saber” trascendente, es decir, distinguir la incertidumbre de los problemas del *misterio*. El discurso crítico de la modernidad, *en su sentido pre moderno*, distingue la instancia crítica, cuestionamiento o problematización, de la pregunta *sublime, inefable*, por el Ser (que puede abrirse al problema de Dios). El misterio se sitúa en un orden distinto al movimiento incesante de creación de soluciones que domina el tiempo de la inmanencia total³⁸. Surge ahora una diferencia entre la ontología y lo óntico, entre el *Ser* y el *ente*³⁹.

La pregunta por el misterio debe distinguirse del estado de indeterminación, un estado cuya diferencia respecto al estado de determinación es sólo de grado, de intensidad. El significado del misterio se diferencia del significado de la indeterminación porque la pregunta por el misterio genera prácticas distintas a las modernas; éstas son la escucha, el silencio, la pasividad o la veneración. El misterio no puede determinarse, es lo indeterminado puro; la inmanencia lo determina simbólicamente, lo hace presente (es el caso del lenguaje religioso), pero su determinación simbólica es fallida y remite a una ausencia originaria superior (trascendencia). La indeterminación, por el contrario, es un estado natural contrario a la determinación pero *no realmente distinto de él*. Estas cuestiones forman parte de la tercera parte de la investigación, pero se adelantan para comprender el significado de las consecuencias que genera éste sujeto estético; el retorno de la religión desde el

³⁸ Como señala Javier del Rey, siguiendo al pensador brasileño Hélio Jaguaribe, la trascendencia es inmanente al cosmos, rompiendo con la filosofía del sujeto que de Descartes a Scheler, pasando por Kant y Husserl, habrían propuesto una sustancia espiritual humana que, en sus diferentes conceptualizaciones, queda siempre por encima del mundo (Del Rey, 2011: 79). Se interpreta a partir de ahí una diferencia *interna a la inmanencia*, los momentos de indeterminación que obligan a definir problemas, condición de posibilidad de las respuestas que generan un mundo definido y apolíneo.

³⁹ La crítica de Heidegger sustituye a la diferencia sujeto-objeto, yo-mundo, por la diferencia, Ser-ente. Esta diferencia ontológica radical propone un fondo de misterio, el Ser ontológico, que se sitúa como dimensión suplementaria del mundo óntico. Aparece una mística del Ser a partir de una metafísica del misterio, donde todo símbolo es una presencia o huella de una ausencia originaria que nunca se presenta. Esta estructura ontológica es coherente con los diferentes postulados religiosos y lo distancian de la modernidad inmanente en el que desaparece esa “nada o silencio originario”. La verdad de esta propuesta se defiende al distinguir con claridad la ontología inmanentista de Deleuze de la ontología de Heidegger. Un ejemplo de esto se encuentra en la tesis doctoral del Moisés Barroso Ramos, *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. La diferencia en Deleuze es una diferencia inmanente en sí misma sin una dimensión suplementaria a lo dado (Barroso, 2006: 87). Sin embargo, como se verá, esto no significa la compatibilidad de la ontología de Heidegger con la ontología tradicional y la noción de Dios personal.

misterio del no saber y del pensamiento de lo *sublime*, y la inconmensurabilidad de ambos paradigmas que lleva a un profundo problema de incomunicación cuya explicación debe responderse haciendo uso de la epistemología⁴⁰.

En esta breve descripción del concepto de modernidad aparecen una serie de conceptos que permiten vertebrar la investigación. Son los conceptos como subjetividad, estética o inmanencia. Los conceptos que aparecen en el discurso de la modernidad son interpretados a raíz del problema de investigación, la crisis de la epistemología moderna. Las tensiones internas de este discurso obligan a describir los distintos sentidos de los términos, el diferente sentido de la modernidad, la estética o la subjetividad para autores como Foucault o Habermas. Por tanto, la genealogía del sujeto estético debe rastrearse primero, en los postulados epistemológicos modernos, segundo, en la crítica de estos mismos postulados y en las nuevas soluciones que otros pensadores aportan.

Puede describirse entonces un escenario complejo con diferentes formas de sujeto (entendiéndose éste como una categoría metodológica que organiza la investigación), que pueden articularse bajo sus elementos comunes. El concepto de sujeto estético sintetiza las ideas más relevantes del pensamiento pragmatista, pos-analítico y posestructuralista, permite diferenciar y distinguir una nueva forma de sujeto que adquiere hegemonía en el escenario planteado, y explica el malestar y la indeterminación en la sociedad de la comunicación. Sin este concepto no se podría identificar el patrón que se manifiesta en el ámbito de la epistemología, las ciencias sociales, y que tiene consecuencias en las prácticas sociales, culturales y políticas.

Inmanencia, subjetividad o la idea misma de *modernidad* son conceptos metodológicos que sirven para organizar, simplificar y unificar un pensamiento

⁴⁰ Como se verá, en el modelo trascendente, el discurso simbólico de la religión remite al Ser, ausencia originaria, una teoría de la comunicación que remite a una instancia sagrada. En el discurso moderno, siguiendo de nuevo a Javier del Rey, “se niega un emisor no humano, y niega también un referente trascendente, más allá del horizonte de lo humano” (Del Rey, 2011: 97). En un plano epistemológico, y siguiendo a Rorty, la comunicación no tiene como referente una realidad no humana, “algo distinto a nosotros mismos” (Rorty, 10: 2008) sino otro discurso humano con el que se debe dialogar para producir una verdad común que no es definitiva ni externa al discurso mismo, apareciendo una teoría de la comunicación radicalmente distinta.

complejo y múltiple, generando el suelo de la modernidad. El cambio de su sentido es el resultado de las fisuras abiertas por el pensamiento crítico de la modernidad, que re-significa estos conceptos. El fracaso en la legitimación del sentido “moderno” de estos conceptos permite la aparición de un nuevo sentido en el concepto de sujeto que se postula como hipótesis de investigación. Para definir *cuáles* son las características de este nuevo sujeto es necesario dar cuenta de *cómo* ha sido posible su emergencia, esto es, las condiciones de su aparición, que son condiciones de des-fundamentación. Describir la modernidad identificando sus conceptos fundamentales y sus significados a partir de los textos que dan respuesta a las preguntas que se plantea la investigación, permitirá distinguir las nuevas ideas de las antiguas y el cambio de significado de los conceptos. En la segunda parte de la investigación será necesario acudir a algunos textos relevantes de la crisis de la modernidad, pero todavía deben presentarse con mayor claridad los postulados epistemológicos modernos, antecedentes teóricos del sujeto estético.

2. Introducción a la epistemología moderna: de la contemplación a la acción.

Para abordar el problema de la crisis del sujeto moderno es necesario describir previamente el surgimiento de ese sujeto, la aparición de la *epistemología moderna* y su discontinuidad respecto a la *ontología realista* del mundo antiguo. Bajo este epígrafe se describen los cambios en las concepciones epistemológicas que habían dominado el universo antiguo y medieval; describir estos cambios permite distinguir conceptualmente un paradigma teórico de otro, justificando el significado del concepto moderno de sujeto.

El tránsito del mundo medieval al mundo moderno tiene lugar en diferentes ámbitos. Aparecen nuevos postulados filosóficos que tratan de justificar los cambios acontecidos y un nuevo método de investigación científica disolverá la comprensión medieval del cosmos. Los cambios científicos son

dependientes de los cambios en el mundo de las ideas, éstas sostienen la investigación científica y la condicionan. Son los cambios en las concepciones filosóficas los que abrieron paso a la nueva ciencia, pues toda investigación posee un suelo previo que permite su desarrollo, que hace posible la selección de objetos empíricos. El cambio en la concepción medieval del mundo supone la destrucción de un universo unificado de ideas y creencias organizadas que daba coherencia al mundo pre moderno. Siguiendo a Koyré en *Del mundo cerrado al universo infinito*, la modernidad supone:

“La desaparición de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado... Ese cosmos se ve sustituido por un universo indefinido y aun infinito que se mantiene unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales y en el cual todos esos componentes están situados en un mismo nivel del ser. Todo esto, a su vez, entraña que el pensamiento científico desestime toda consideración basada sobre conceptos axiológicos, como son los de perfección, armonía, sentido y finalidad... La revolución del siglo XVII es la historia de la destrucción del Cosmos y de la infinitización del universo” (Koyré, 1999: 6).

Los nuevos descubrimientos científicos ponen en cuestión el marco teórico medieval⁴¹. Desde un punto de vista epistemológico, la superación de la escolástica medieval y con ella, la noción de *substancia*, traducción de la *ousía* aristotélica, obliga a la búsqueda de un nuevo centro que asegure la perfección del conocimiento en un mar de accidentes y contingencia⁴². Esto da lugar a

⁴¹ Un marco que, como se dijo al comienzo de la investigación, se fragmentaría previamente como resultado de las disputas escolásticas. Esto permite identificar los orígenes de la modernidad en el Medievo, tal y como afirman Hans Urs von Balthasar, Éric Alliez, Catherine Pickstock o William C. Placher (Martin, 2010: 60-63). La crisis de los grandes sistemas, síntesis de cristianismo con bases griegas, acompaña a la crisis de las estructuras político-religiosas del Medievo cristiano.

⁴² El ocaso de la escolástica medieval tiene lugar al dejar de ser suficiente la noción de *substancia*, traducción de la *ousía* aristotélica. Esta noción era la base de la ontología y postulado unificador de la multiplicidad de entes; todos los entes eran derivaciones de la substancia a la que estaban necesariamente vinculados. En este sistema, siguiendo a J.L Pardo, los entes estaban a una “distancia infinita, pero no infranqueable, con el Ente supremo (Dios)”:

“La crisis de la escolástica se ha descrito a menudo como una descomposición progresiva de ese esquema lógico y ontológico: la “unidad del ser” explota en una colección desordenada e indefinida de “atributos” (elementos de percepción y conocimiento del mundo) en relación de exterioridad con respecto a una substancia ahora desconocida y cuya trabazón interna deshacen. Es lo dado, la experiencia” (Pardo, 2002: 21).

diversos discursos de fundamentación y legitimación, que sitúan en la inmanencia de la consciencia la nueva localización para la nueva unidad que debe organizar un mundo múltiple, fragmentado. La subjetividad se presenta como nueva certeza absoluta, apareciendo una epistemología que encuentra la respuesta al problema de la duda en la certeza indubitable del sujeto *mental*. Siguiendo a Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la indubitabilidad sustituye a la eternidad:

“Una concepción en que la indubitabilidad no sea ya señal de eternidad, sino más bien de algo para lo que los griegos no tenían nombre: la consciencia. Mientras que los filósofos anteriores habían seguido más o menos a Platón al pensar que sólo se conocía con certeza lo eterno, Descartes estaba reemplazando con la *percepción clara y distinta*... a la *indubitabilidad* en cuanto señal de las verdades eternas. Con ello la *indubitabilidad* quedaba libre para servir como criterio de lo *mental*” (Rorty, 2010A: 61-62).

La razón pasa de la sabiduría a la certeza, del conocimiento “logoteórico” al formalismo matemático. Los éxitos de la ciencia empírica y del modelo matemático hacen de la visión científica del mundo un nuevo paradigma que rompe con el sentido antiguo del conocimiento. Aparece la epistemología centrada en el sujeto y la filosofía se fija ahora en la ciencia como modelo que permite el verdadero dominio del mundo. El cambio cartesiano de la mente como razón, como escenario interno “no fue tanto el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas cuanto el triunfo de la búsqueda de certeza sobre la búsqueda de sabiduría. De ese momento en adelante, quedaba abierto el camino para que los filósofos consiguieran el rigor del matemático o del físico matemático... La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología” (ibíd.: 64). Descartes eliminó el método teológico y elaboró un método racionalista para tratar de fundar una epistemología universal. La idea de Dios como fundamento de la realidad externa aparece como un postulado puramente racional con el que intentaba encajar “una categoría teológica en un marco racionalista y laico” (Martin, 2010: 53).

El mundo adquiere orden gracias al pensamiento del sujeto y el nuevo concepto de razón hace que la verdad no se sitúe ni en el mundo eterno de la verdad suprasensible ni en la esencia inmanente de las cosas “en sí mismas”; ahora la verdad, entendida como certeza, se sitúa en la interioridad subjetiva de la mente del sujeto. La mente es la fuente de principios fundamentales indubitables, necesarios y universales. El pensamiento filosófico moderno gira hacia el sujeto mental, sustituyendo el dualismo platónico del *ser* y el *devenir* por el dualismo del *sujeto* y el *objeto*.

El mundo es un objeto representado en el escenario de la mente del sujeto. El yo representante aparece como el *foco* que ilumina los objetos que aparecen como representaciones. El sujeto coloca las representaciones del mundo delante de sí; los objetos son representaciones, cosas pensadas por el sujeto, ideas. Surgen tres elementos; el sujeto, polo iluminador, las representaciones de las cosas, ideas iluminadas por el sujeto, y las cosas mismas, *extra mentales*. Las ideas se sitúan “entre” el polo subjetivo y el objeto extra mental, una pantalla que impide el acceso al mundo real extra mental. *El mundo se duplica*; por una parte las cosas del mundo, independientes de la mente, por otra, las representaciones o ideas de las cosas que el ojo de la mente observa como un espectador en un teatro. Aparece entonces *el problema de la correspondencia* entre las ideas de la mente y las cosas mismas extra mentales; si las ideas son ideas del sujeto, pueden ser su propia invención subjetiva no correspondiéndose o asemejándose en absoluto con la realidad extra mental.

La importancia de la ciencia lógica, a priori y formal, pensamiento puro sin contenido, el valor de la inducción⁴³ o la desaparición de las “causas finales”⁴⁴, son algunos de los nuevos postulados de una ciencia instrumentada y

⁴³ “La ciencia debe ser inductiva y no deductiva; pero no se trata de la inducción aristotélica, que sólo es una intuición inmediata de lo universal en lo particular” (Hottois, 1999: 57).

⁴⁴ “La causa eficiente es mecánica: su modelo es el movimiento de un objeto que produce el movimiento de otro objeto por choque o impulso: esta causa es anterior a su efecto y, por tanto, explica un fenómeno a partir de su secuencia pasada, sin aportar sentido ni finalidad” (ibíd., 1999: 57-58).

matemática que, rompiendo con el saber logoteórico antiguo, permitirá alcanzar importantes éxitos científicos. Con la instrumentación técnica y las matemáticas:

“El hombre se relaciona científicamente con lo real con ayuda de medios técnicos y no sólo ni principalmente gracias a su equipamiento sensorial natural (los cinco sentidos) y su competencia lingüística (la organización simbólica del mundo)... Las matemáticas son radicalmente diferentes del lenguaje natural en el que se expresa la subjetividad humana. Si el libro de la naturaleza está escrito matemáticamente, es posible preguntarse si sigue siendo un libro, es decir, un conjunto con sentido, una historia. La matemática des-simboliza, des-significa lo real... Esta ruptura con un mundo de sentido y de lenguaje también se opera a través de la eliminación de las causas finales (que dan un sentido a los fenómenos) en provecho exclusivo de las causas eficientes (Hottois, 1999: 64).

La ciencia debía consistir en un saber basado en la experiencia; la observación de los hechos y el experimento se convierten en criterios metodológicos. Bacon desconocía la importancia de las matemáticas y del papel de la imaginación en la formulación de hipótesis, como demostró Galileo, pero su énfasis en la inducción rompe con la concepción aristotélica del conocimiento, produciéndose un tránsito de la *teoría*, como contemplación de la verdad, a la *práctica* (Sánchez Meca, 2010: 25). Entendimiento y experiencia, razón y sensibilidad, hipótesis y experimento, se combinan para conseguir el éxito científico. La descripción que ofrece Zubiri de la física de Galileo permite comprender como fue posible la aparición del sistema kantiano, *ciencia por hipótesis*:

“La física de Galileo no construye, ciertamente, sus objetos; esto sería imposible. Pero no es ciencia por apodixis porque sus principios no los saca de las cosas, sino del entendimiento. Cuando Galileo quiere conocer el movimiento de los cuerpos, comienza por concebirlos de cierta manera, y después se dirige a las cosas para ver si confirman o destruyen lo que el entendimiento ha concebido de ella. La física de Galileo es ciencia no por apodixis ni por construcción, sino por *hipótesis*... Más que hipótesis, es un supuesto fundamental, algo que no lo da la experiencia, y que, sin embargo, la experiencia corrobora de un modo irrefragable a lo largo de todos y cada

uno de los objetos que estudia... La física no se edifica por una recolección de observaciones, sino haciendo experimentos de acuerdo con un supuesto previamente concebido por la mente... Concibiendo de antemano lo que es naturaleza. La verdad de los juicios sintéticos a priori de la física consiste en la conformidad de los objetos con la hipótesis" (Zubiri, 2010: 72-73, 75-77).

En la modernidad, el conocimiento aparece como una actividad, una arquitectura activa elaborada por las *ideas de la mente del sujeto* y confirmada por la información sensible, síntesis de racionalismo y empirismo. Se abandona el realismo antiguo que no reconoce en el sujeto un papel activo en la configuración del conocimiento, pues para el realismo conocer es una cuestión de sometimiento del sujeto al objeto, donde el sujeto trata de filtrar logo teóricamente la esencia del objeto en el espíritu. La razón humana es un nuevo centro activo capaz de desvelar el verdadero orden del mundo aunque la diferencia entre mente y mundo, heredada del dualismo cartesiano que a su vez conservaba el dualismo antiguo, tratará de ser superada por propuestas no dualistas que traten de disolver los problemas que genera relacionar dos elementos diferentes.

2.1 Epistemología antigua.

Para poner de relieve los rasgos fundamentales de la teoría moderna del conocimiento se hace necesario describir, de manera general, los rasgos más importantes del significado del conocimiento en el mundo antiguo. Platón y Aristóteles ofrecen dos teorías del conocimiento que deben señalarse para comprender de donde proceden los cambios en las diversas concepciones del conocimiento modernas.

En *La República*, Platón expone su teoría del conocimiento utilizando la alegoría de la caverna, deduciéndose dos formas de conocimiento. El *conocimiento superior*, denominado *episteme*, que tiene por objeto la esencia real, perfecta, inmutable y universal de las cosas, es decir, *el ser*. Y el *conocimiento sensible*, un saber particular, efímero, sometido a la opinión

subjetiva y que tiene por objeto las apariencias variables de las cosas, es decir, *el devenir*. Este último conocimiento recibe el nombre de *doxa* u opinión (Hattois 1999: 18-19). La ontología platónica es un *realismo dualista* que rompe radicalmente el mundo en dos órdenes de realidad; el mundo de las Ideas o Formas, caracterizado por la inmutabilidad y la eternidad, y el mundo sensible, imperfecto, falible, intentando asemejarse a las Ideas pero situándose siempre entre “el ser y el no ser” (Velarde y Muñoz, 2000: 452-453). El realismo platónico supone una primera aproximación teórica al problema del conocimiento objetivo, conocimiento absolutamente independiente del sujeto que conoce; el conocimiento objetivo o *episteme* es un conocimiento válido para cualquier sujeto, independiente de cualquier tiempo o lugar.

Al igual que Platón, Aristóteles entiende la “ciencia” como el conocimiento de lo universal y necesario, frente a lo particular y cambiante. Sin embargo, para el realismo aristotélico, la esencia universal y necesaria es inmanente al mundo, es decir, pertenece a las cosas y no se sitúa en un mundo independiente de ellas, como el mundo de las ideas platónico. La esencia universal es una forma objetiva que “informa” al hombre y a las cosas, la esencia se presenta mediante el lenguaje que es la expresión de las cosas mismas:

“Lo único que hace en verdad Aristóteles es introducir las formas ideales de Platón *en* las cosas concretas que las ejemplifican materialmente... La intuición aristotélica pretende discernir la forma universal (la esencia) en lo particular (individuo)... Las cosas, cuya esencia se quiere conocer, son cosas nombradas, simbólicamente representadas. Son significaciones lingüísticas mucho más que cosas concretas. La forma esencial se extrae mediante esta simbolización lingüística y con la ayuda de la reflexión o la especulación, no prioritariamente con ayuda de la investigación empírica y el análisis concreto de las cosas reales, físicas” (Hattois, 1999: 55).

La física de Aristóteles es *teleológica*; el movimiento de la naturaleza tiene un sentido que explica los cambios, una causa final que orienta el movimiento hacia su forma perfecta. Los seres naturales tienden a alcanzar su perfección inmanente al mundo, es decir, a ser en *acto* lo que son en *potencia*,

pues “una especie viva se define por una forma esencial –la forma específica– inmutable, pero transmitida de generación en generación y más o menos perfectamente realizada (actualizada) en cada individuo” (ibíd.: 28) y “el devenir tiene como meta y fin al ser; y el movimiento tiene como término el reposo” (Koyré, 1990: 11). La finalidad del organismo es la actualización de su forma potencial y las causas finales actúan en la naturaleza conduciendo a la forma acabada de una sustancia, es decir, su fin natural (Hottois, 1999: 28). La física aristotélica distingue entre los movimientos *naturales* y *violentos*, siendo esa violencia lo que impide que los cuerpos no se encuentren en su “lugar natural”:

“Cada cosa posee, en el Universo, un lugar propio, conforme a su naturaleza... Solamente en “su lugar” se perfecciona y realiza su ser, y por esa razón tiende a llegar a él... Todo movimiento implica un desorden cósmico, una ruptura del equilibrio, causada por la aplicación de una fuerza exterior (violencia), o, por el contrario, efecto del esfuerzo compensador del ser para recuperar su equilibrio perdido y violado, para llevar a las cosas a su lugar natural, conveniente, donde podrían reposar y descansar. Este retorno al orden es, justamente, lo que constituye aquello que hemos llamado movimiento natural” (Koyré, 1990: 9).

La ciencia antigua simbólica, no formal o matemática, piensa que conociendo las palabras se conocen las cosas; se genera una indistinción entre lenguaje y mundo que obliga a definir rigurosamente las palabras para reflejar la estructura de la realidad. La imagen simbólica del libro busca ser el reflejo de lo real, esto es, la verdad (Hottois, 1999: 53-54). Para el pensamiento moderno, la concepción aristotélica es inadecuada para el tratamiento matemático⁴⁵. Esto plantea la incompatibilidad entre la ciencia antigua y la ciencia moderna, cuestión que obliga a reflexionar sobre la verdadera *lógica de la ciencia*. La

⁴⁵ El método de Galileo elimina las cualidades no matematizables del movimiento rompiendo con la concepción aristotélica del movimiento. El libro de la naturaleza es un libro matemático:

“La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra: sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto” (Galileo, 1981: 62-63).

epistemología sustituye a la ontología, el conocimiento especular que refleja la esencia de las cosas es sustituido por la formulación de hipótesis que serán verificadas mediante *confirmación experimental*.

También aparecen diferencias entre el concepto de *abstracción* antiguo (aristotélico-escolástico) y el concepto moderno (empirista). Para Aristóteles y Santo Tomás, la abstracción es un proceso de captación de esencias; a partir de la experiencia sensible se trata de alcanzar la esencia universal de las cosas mismas (Sánchez Meca, 2010: 99). Para Locke, la abstracción es una mera simplificación de la experiencia operada por la mente. Lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso (ibíd., 2010: 100). Charles Taylor en *Las fuentes del yo*, describe las diferencias entre la concepción moderna del conocimiento y el realismo ontológico aristotélico:

“Cuando Aristóteles afirma que *el verdadero conocimiento es idéntico a su objeto...* opera con una concepción del conocimiento que está muy lejos de la explicación representacional que llega a ser predominante en Descartes y Locke. El conocimiento se presenta cuando la acción de las Formas que configuran lo real coincide con su acción en la configuración de mi inteligencia. El verdadero conocimiento no se localiza exclusivamente en el sujeto. La valoración y el conocimiento humanos correctos se presentan cuando conectamos debidamente con la significación que las cosas poseen ópticamente de antemano” (Taylor, 1996: 202).

El realismo objetivo de los antiguos va a ser modificado sustancialmente por el idealismo subjetivo de los modernos. Racionalista o empirista, ideas o sensaciones, se trata en ambos casos de propiedades de un sujeto, de una mente, que hacen surgir el problema de su correspondencia con el mundo real extra mental. Sin embargo, el idealismo del mundo moderno permitirá superar el realismo ingenuo de los antiguos, esto es, la creencia en la existencia de un mundo puro completamente independiente al observador, ya se trate de esencias suprasensibles, como en el caso de Platón, o de esencias inmanentes, como en el caso de Aristóteles. El realismo crítico de Kant dará lugar a una epistemología activa, donde la realidad fenoménica es construida por los

conceptos del observador, pero mantendrá el esencialismo trans-histórico al postular unas condiciones incondicionadas en la mente del observador. Diversos frentes abordarán el trascendentalismo kantiano sin perder, no obstante, el “realismo crítico” que reconoce el papel interpretador y activo del sujeto en la configuración de la “realidad”.

2.2 Epistemología moderna: del objeto al sujeto.

El *Fedón* de Platón supone una primera expresión de dualismo epistemológico: la separación o diferencia entre lo intelectual y lo sensible, entre lo eterno y lo accidental. En el texto de Platón que se expone a continuación va a quedar señalada la problemática que volverá a repetirse en el pensamiento continental moderno; el nuevo paradigma del sujeto no impedirá la reproducción de la oposición entre necesidad y contingencia, entre el racionalismo del entendimiento (racionalismo) y la contingencia de los sentidos (empirismo):

¿Cuándo, entonces, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él... ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento sólo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia? (Platón, 1997: 42-44).

La desconfianza en el conocimiento ofrecido por los sentidos, el superior valor de lo intelectual, es decir, del pensamiento puro, marca la tradición epistemológica occidental. Aristóteles se distinguirá ligeramente de su maestro Platón y comprenderá el alma como formando parte de una única sustancia; en su teoría *hilemórfica* del conocimiento, el alma es la forma del cuerpo y el cuerpo la materia del alma. Las tensiones entre lo material y lo inmaterial parecen tener lugar cuando se tienen en cuenta la primacía de una de las partes

con respecto de la otra, pues la forma aparece como la esencia de las sustancias⁴⁶. El valor del alma superior, espiritual, como algo incorruptible es una tensión que se repite en la teoría del conocimiento; lo verdadero debe entenderse como algo incorruptible y esa parte del cuerpo capaz de reconocer lo eterno no puede perecer. En su *Historia de la Filosofía*, Russell hace referencia a esta problemática que plantea la teoría hilemórfica de Aristóteles:

“En su libro *Sobre el alma* considera el alma unida al cuerpo... Parece que el alma perece con el cuerpo: *Se sigue indudablemente que el alma es inseparable de su cuerpo*; pero añade inmediatamente: *o en todo caso, ciertas partes de ella*. El cuerpo y el alma son representados como materia y forma: *El alma debe ser una sustancia en el sentido de forma de un cuerpo material que tiene potencialmente vida en él. Pero la sustancia es actualidad, y así el alma es la actualidad de un cuerpo tal como antes lo hemos trazado...* El alma es lo que mueve al cuerpo y percibe los objetos sensibles... pero el espíritu tiene la superior función del pensamiento que no tiene relación con el cuerpo ni con los sentidos. De aquí se deduce que el espíritu puede ser inmortal, aunque el resto del alma no pueda serlo” (Russell, 2005: 210-211).

Estas brevísimas citas preparan un nuevo concepto de alma o espíritu, el sujeto, con un significado distinto del significado antiguo. *Alma* o *espíritu* y *sujeto* no tienen el mismo concepto. Para no incurrir en errores categoriales, el término *mente* o *sujeto* es el más apropiado para señalar una nueva idea que no debe confundirse con el significado antiguo del concepto de *alma*. Como se ha descrito en el capítulo anterior, el pensamiento de la modernidad rompe con el realismo ontológico para concebir la realidad como representación de la mente. Para Rorty, la aparición de la mente supone una novedad radical en el pensamiento filosófico pues:

“No había habido ningún término, ni siquiera en el campo de la filosofía, dentro de las tradiciones griega y medieval que fuera coextensivo con el uso de *idea* por Descartes-Locke. Tampoco se había dado la concepción de la mente humana en cuanto espacio interior en el que los dolores y las ideas claras y distintas pasaban revista ante un único Ojo Interior... La novedad estuvo en la idea de un solo espacio

⁴⁶ La forma es más real que la materia; esto es una reminiscencia de la única realidad de las ideas. El cambio que Aristóteles hace en la metafísica de Platón es menor de lo que él cree (Russell, 2005: 206).

interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas, las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos, y todo el resto de lo que llamamos mental. Este escenario interior, con sus observador interno, había aparecido insinuado en varios momentos del pensamiento antiguo y medieval pero nunca se había tomado en serio el tiempo suficiente para servir de base a una problemática” (Rorty, 2010A: 54-55).

La concepción dualista cartesiana genera el problema fundamental del pensamiento moderno; ¿Cómo se relaciona la mente con el cuerpo si son ontológicamente diferentes? Descartes parece defender una radical distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*⁴⁷, llegando a identificar al hombre únicamente con su mente. Así se explica Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*:

“Concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo”. (Descartes, 2008: 206).

Pero Descartes, insatisfecho con su propuesta, hablará de la interacción entre ambas a través de la glándula pineal, es decir, lo que las ciencias cognitivas entenderían como un *dualismo interaccionista*⁴⁸, llegando también a

⁴⁷ “Yo no soy, pues, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón... Soy, pues, una cosa verdadera, verdaderamente existente; mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa”. (Descartes, 2008: 157).

⁴⁸ El problema mente-cuerpo, planteado por Descartes, será reinterpretado por la moderna ciencia cognitiva, estudiando procesos mentales y/o corporales-cerebrales, y no sustancias (res=cosa). En función de las respuestas dadas al problema mente-materia, puede establecerse una clasificación que organiza el tipo de postulados defendidos y las consiguientes soluciones aportadas. Se trata de *la teoría de la identidad*, teoría materialista que identifica los procesos mentales y cerebrales (Churchland, 1999); el *emergentismo*, que sostiene que lo mental no se reduce a lo cerebral pero no es independiente de los procesos cerebrales y el *funcionalismo*, que define los procesos mentales como funciones realizables también por los cerebros (Martínez Freire, 1995: 23-24).

plantear la unión estrecha entre cuerpo y mente, recordando las posturas aristotélicas (Martínez Freire, 1995: 30). El mismo problema acontece al relacionarse el sujeto con la realidad extra mental. La subjetividad moderna hace que la presencia de las cosas no pueda darse de manera *directa*, las cosas están mediadas por las ideas pues “en la concepción cartesiana, que llegó a ser la base de la epistemología moderna, lo que hay en la mente son *representaciones*. El Ojo Interior examina estas representaciones con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad” (Rorty; 2010a: 50-51). Entonces aparece la pregunta, “¿Cómo sabemos que lo que es mental representa algo que no es mental? ¿Cómo sabemos si lo que ve el Ojo de la Mente es un espejo (aun cuando sea un espejo deformado, un espejo encantado) o un velo?” (Ibíd.: 51). El mundo externo de la *res extensa*, corpóreo y accesible sólo por medio de los sentidos, es fuente de duda. Sólo un Dios bondadoso puede asegurar la correspondencia de las ideas materiales pensadas con la realidad extra mental. Así lo expone Descartes en su quinta meditación; además de la primera verdad que encuentra en su mente, *cogito ergo sum*, Descartes encuentra también en la mente la idea *innata* de Dios⁴⁹:

“Y así conozco muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen únicamente del conocimiento del verdadero Dios, de suerte que, antes de conocerle, no podía yo saber nada con perfección. Y ahora, conociéndolo, poseo el modo de adquirir una ciencia perfecta sobre infinidad de cosas, no sólo de las que están en él, sino también de las que pertenecen a la naturaleza corporal en cuanto objeto posible de demostraciones geométricas... la extensión puede ser investigada” (Descartes, 2008: 199).

Para Descartes, el pensamiento o razón es el fundamento primero y de él depende todo conocimiento; “la evidencia reflexiva o especulativa del pensamiento que se aprehende de una manera inmediata y absoluta como existente es el origen del idealismo moderno. Éste entraña la primacía

⁴⁹ Sería el ejemplo de lo que Wittgenstein denominaría un “error categorial”, lo que sucede cuando se saca un concepto de su entorno lingüístico natural para encajarlo en un marco lingüístico distinto. El concepto se distorsiona y pierde su sentido (Martin, 2010: 53)

ontológica absoluta del pensamiento o del espíritu o del sujeto pensante o, incluso, de la experiencia especulativa: primacía en relación con la materia, el objeto, el mundo, la experimentación sensible” (Hottos, 1999: 77). Las cuatro reglas del método (Descartes, 2008: 82) establecen el orden que debe seguir el pensamiento para alcanzar la verdad, método inspirado en el procedimiento matemático y su garantía de certeza y evidencia. En *La filosofía o el espejo de la naturaleza*, Rorty hace referencia a cómo el sujeto conoce ideas, representaciones de las cosas que se colocan delante del ojo de su mente, pero no las cosas mismas. Mientras en la concepción hilemórfica del conocimiento el sujeto debe hacerse idéntico al objeto, en la epistemología moderna el conocimiento es posesión de representaciones, ideas, exactas de un objeto. Para Rorty, ambas epistemologías utilizan la imagen del *Espejo de la Naturaleza*, pero en la concepción de Aristóteles el entendimiento no es un espejo examinado por un ojo interior:

“Es al mismo tiempo espejo y ojo en una misma cosa. La imagen de la retina es ella misma el modelo para el *entendimiento que se convierte en todas las cosas*, mientras que en el modelo cartesiano, el entendimiento *examina* entidades que tienen como modelo a las imágenes de la retina. Las formas sustanciales de la raneidad y de la estrellidad penetran hasta el entendimiento aristotélico, y están allí de la misma manera que lo están en las ranas y en las estrellas, no de la manera en que las ranas y estrellas aparecen reflejadas en los espejos” (Rorty; 2010A: 50-51).

Metafóricamente, el entendimiento aristotélico posee una “esencia de vidrio”, cuya transparencia permite alojar *de forma directa y sin mediación representativa* la cosa misma en el entendimiento, mientras que el entendimiento cartesiano es un “espejo que representa la naturaleza”. A pesar de la novedad epistemológica que supone la aparición del sujeto moderno se conserva la lógica esencial del pensamiento dualista occidental; ahora el foco iluminador subjetivo sustituye a la esencia clásica como certeza permanente, identidad substancial tras los cambios. Con la aparición del sujeto y la fundamentación de la verdad en el interior de la mente se conserva la visión esencialista y dualista de la tradición occidental; “cuando busca la verdad, el hombre sólo puede estar absolutamente seguro de dos realidades; la suya en

tanto sujeto pensante (la certeza indudable del cogito) y, sus propias representaciones, es decir, lo que pone delante de él (delante de su conciencia) en su pensamiento. Las representaciones claras y evidentes son objetivas porque son lo que el sujeto pone ante sí (objetare=colocar, poner delante)” (Hotois, 1999: 355).

El *racionalismo* entenderá las ideas de la mente como innatas, el *empirismo* pensará las ideas como sensaciones de la mente que proceden de la experiencia contingente y que el sujeto sintiente construye combinándolas gracias a la *imaginación* (Habermas, 1990: 42). El predominio de lo innato hará dominante al *método deductivo*; el empirismo hará dominar al *método inductivo*. En ambos casos se trata de métodos dentro del cambio de paradigma que supone el paso de una ontología realista a una epistemología mentalista.

Puede describirse una breve historia del método de la ciencia en la modernidad occidental. Para Cassirer, el pensamiento moderno desarrolla diferentes fases que permiten diferenciar el conocimiento del siglo XVII⁵⁰, caracterizado por el método deductivo, del conocimiento del XVIII⁵¹, donde predomina la inducción. Esta diferencia es la que puede establecerse entre el

⁵⁰ “El siglo XVII consideró como misión propia del conocimiento filosófico la construcción de “sistemas” filosóficos. Entiende que no se ha logrado un verdadero saber “filosófico” hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados. Esto se consigue cuando, mediante el método de la demostración y de la consecuencia rigurosa, se enlaza a la certeza primordial, de manera mediata, otros principios y, por la vía de este encadenamiento, se recorren todos los eslabones de lo cognoscible... La única explicación consiste en la “derivación”, en la rigurosa deducción sistemática” (Cassirer, 2008: 21).

⁵¹ El concepto epistemológico del siglo XVIII se distingue del concepto epistemológico del siglo XVII. Es el que a continuación se describe:

“El camino de Newton no es la pura deducción, sino el análisis. No comienza colocando determinados principios, determinados conceptos generales para abrirse camino gradualmente, partiendo de ellos... hasta el conocimiento de lo particular, de lo “fáctico”; su pensamiento se mueve en la dirección opuesta. Los fenómenos son lo dado y los principios lo inquirido... Por esto, el verdadero método de la física no podrá consistir jamás en partir de un punto inicial cualquiera, arbitrariamente supuesto, de una “hipótesis”, para luego desarrollar por completo las conclusiones implícitas en ella... Un punto de partida realmente *unívoco* no nos los pueden proporcionar la abstracción y la “definición” física, sino tan sólo la experiencia y la observación... El camino nos lleva, por lo tanto, no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. La observación es el *datum*, lo dado, el dato; el principio y la ley el *quaesitum*, lo buscado. Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo XVIII” (Cassirer, 2008: 21,22).

método propio de las ciencias formales y el método propio de las ciencias naturales. Las ciencias formales encuentran en la deducción su método propio, procedimiento que, partiendo de determinadas premisas, permite una conclusión o consecuencia lógica. Para Descartes, “la garantía y firmeza de todo saber se fundaba en sus primeros principios, mientras que todo lo fáctico, como tal, permanecía inseguro y problemático” (Cassirer, 2008: 72). Sin embargo, la ciencia del siglo XVIII tiene en la experiencia y la observación su piedra de toque frente a las ideas innatas; “la nueva teoría epistemológica de la física, que se apoya en Newton y en Locke, invierte los términos de la relación. El principio es lo derivado y el hecho, como *matter of fact*, es lo original” (ibíd.: 72). Empezar por los hechos y a partir de ellos generar los conceptos, la filosofía del siglo XVIII tiene en la física newtoniana el paradigma metódico. En los sistemas del siglo XVII (Descartes, Malebranche, Spinoza o Leibniz), la razón es la fuente de las verdades eternas. Pero el siglo XVIII abandona las “ideas innatas”, anteriores a la experiencia y se aferra a la energía del conocimiento. Es la fuerza de la inmanencia, la razón del hombre que con su acción construye un mundo, una fuerza que se comprende en su ejercicio, en la acción, en la práctica, en su *poder hacer*.

“Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan sólo en su función. Y su función más importante consiste en la fuerza de juntar y separar. Separa lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por testimonios de la revelación, de la tradición y de la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus componentes simples... Pero después de este trabajo de resolución comienza el de reconstrucción. La razón no puede descansar en los disjecta membra; le es menester construir con ellos una nueva estructura, un todo verdadero. Pero al crear ella misma este todo, al acomodar las partes de un todo según la regla que ella misma dispone, se le hace completamente transparente la estructura del edificio que surge así... El concepto de razón, no como concepto de un ser, sino de un *hacer*” (ibíd.: 28,29).

Las ideas de Cassirer aproximan una epistemología nueva, una epistemología centrada en las ideas de acción y construcción. El construccionismo empieza a ser clave en la epistemología moderna, fábrica de

teorías y de formas subjetivas. Sin embargo, la epistemología pretende superar el mentalismo idealista de la modernidad, que separa las ideas y los principios del cuerpo, de la materia. El sujeto estético no es un sujeto “mental” separado del cuerpo sensible y pasional; es la acción misma previa a la distinción del sujeto y el objeto, distinción analítica *a posteriori*. La segunda parte de la investigación explicará cómo mundo y sujeto se funden en la *existencia*, como el sujeto surge de un mundo empírico de problemas, y cómo la contingencia elimina la certeza absoluta defendida por la modernidad racionalista, esto es, cualquier espacio exterior o dimensión suplementaria a la inmanencia de la acción y del acontecimiento. Pero antes de ello debe presentarse la epistemología kantiana, que abre el camino al pensamiento que se pregunta por las condiciones de posibilidad del mismo del objeto fenoménico. Dichas condiciones son los principios del sujeto mismo; la razón juzga sus propios principios, su propio derecho, su propia legitimidad. El pensamiento posterior pondrá en tela de juicio la legitimidad de dichos principios, pero la importancia de estudiar la epistemología kantiana reside en comprender que su ejercicio, estudiar las condiciones que organizan la experiencia, es clave para comprender la producción teórica posterior. Ya no se dará una respuesta trascendental a la pregunta por las condiciones pero se conservará la pregunta por las condiciones, aunque las respuestas sean históricas, contingentes y adaptadas a las necesidades de la situación, es decir, un sistema de categorías contingente. Las condiciones pasarán a ser condicionadas, productos las necesidades que la historia evolutiva genera. La naturalización del Kant, su estetización, su inmersión en el cuerpo y la valoración del cambio y de la historia, modificarán completamente el significado del concepto de sujeto y de la propia epistemología.

3. El giro kantiano de la epistemología.

Uno de los aportes fundamentales de la *Crítica de la razón pura* es el cuestionamiento del uso de la razón fuera de los límites que le impone la experiencia. Sobrevolándolos, la razón pura se convierte en *metafísica*, un

saber, simple pensamiento, que no alcanza el estatuto de ciencia, de conocimiento, como sí lo alcanzan las matemáticas o la física. La experiencia es un requisito necesario para mantenerse en el firme territorio de la ciencia; Kant critica a la razón pura por carecer de correspondencia con la experiencia sensible. El *fenómeno* es el objeto empírico condicionado, configurado, por las estructuras *trascendentales* del sujeto, es decir, lo que aparece y se presenta en el espacio y el tiempo. El *noúmeno*, no dado en el espacio y el tiempo, es inaccesible y sólo puede ser pensado pero no conocido, porque “no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno... Aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*” (Kant, 2003: 25). El intento de conocimiento del noúmeno genera antinomias y contradicciones irresolubles, pues “suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*” (ibíd.: 22). Pero si las cosas que se pueden conocer son sólo fenómenos, el entendimiento entonces no se regirá por las cosas tal y como son en sí mismas, sino por las cosas tal y como se presentan a nuestra forma de representación, desapareciendo la contradicción que genera el pensamiento de lo incondicionado (ibíd.: 22).

La teoría del conocimiento moderna transforma la teoría del conocimiento antigua, ontología, en epistemología. La epistemología de Kant es un realismo *crítico* que reconoce la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. El *sujeto trascendental* es la condición para la aparición de los objetos fenoménicos; la realidad es interpretada por las estructuras formales del entendimiento que construyen la experiencia al organizarla, el significado. El sujeto *nace* en la modernidad auto asignándose una posición constituyente del mundo, *su mundo*, una posición *finita* que hace que “los humanos puedan sentirse el centro de su mundo (lo conocen según estructuras humanas); pero al precio de no pretender situarse en el centro absoluto del mundo. La realidad se les escapa en su radical *en sí* (sólo patente al hipotético Entendimiento Arquetípico); sólo pueden aspirar a interpretarla en sus fenómenos” (Caffarena, 2007: 176).

El despertar del sueño dogmático que operó Hume en Kant es fundamental para elaborar las síntesis de experiencia y concepto, algo que el innatismo racionalista había minusvalorado por ser la fuente de contingencia. Sin embargo, frente al escepticismo humeano, Kant plantea la existencia de condiciones necesarias y universales que no someten el orden de la experiencia a la costumbre o el hábito, explicando cómo son posibles los éxitos de la nueva física. El sujeto humano, todos los seres humanos, constituye el mundo de la misma forma siempre. Con el término *trascendental*⁵² Kant señala la estructura formal (intuiciones puras y categorías) que posee la mente con independencia de la experiencia; los contenidos son a posteriori, es decir, adquiridos, las formas carecen de contenido. Sin los contenidos de la experiencia la razón es vacía, no tiene referencia, y sin la razón, la experiencia es ciega, multiplicidad desordenada.

El racionalismo de Descartes trató de fundamentar el conocimiento postulando su existencia innata en la mente. Pero la razón pura fue criticada duramente por el empirismo, que declaró imposible deducir la experiencia del pensamiento puro⁵³. Kant reconoció estas dos herencias uniéndolas en su teoría del conocimiento, postulando unos principios *a priori* para el conocimiento

⁵² El sujeto trascendental aporta necesidad objetiva al mundo, no hay ningún relativismo en el sistema de Kant. El término *trascendental* hace referencia a los elementos objetivos que la mente posee con independencia de la experiencia, el sujeto trascendental no es un sujeto empírico. Su concepto es el siguiente:

“El sujeto trascendental es como el patrón mental común a todos los individuos pensantes con el que se organizan los datos particulares de la experiencia de cada uno en conocimientos objetivos y universales válidos para todos... Por todo ello este sujeto trascendental o patrón común tiene una estructura puramente formal, es decir, consta de lo que Kant llama “formas” o “esquemas” para organizar, a la manera de moldes, el material de las impresiones y sensaciones que los sentidos aportan a través de la percepción, produciendo así el conocimiento. Estas formas son “a priori”. “A priori” es la palabra con la que Kant designa todas las condiciones necesarias para el conocimiento de las cosas o para la experiencia del mundo que son anteriores a ésta, y, por lo tanto, que no tienen su origen en la experiencia” (Sánchez Meca, 2010: 143-144).

⁵³ La existencia no es deducible, sólo *la experiencia* puede dar testimonio de ella: “el análisis conceptual (lógico y a priori) no autoriza a concluir la existencia ni la inexistencia de una cosa: únicamente la experiencia permite tomar decisiones en este dominio. Como no tenemos experiencia en el campo noumenal, no hay experiencia ni intuición posible de la existencia o de la no existencia de Dios... Kant denuncia el paso cartesiano del *Cogito* a la afirmación de la existencia de una sustancia espiritual cognoscible en cuanto a tal” (Hottois, 1999: 148).

(entendimiento) que la experiencia sensible llena de contenido *a posteriori* (sensibilidad). El problema del origen del conocimiento es resuelto en Kant mediante una propuesta dualista que une concepto y experiencia mediante el *esquema trascendental*. Este esquema será la respuesta a la problemática cuestión de la conexión o puente entre las dos orillas.

El método trascendental da al sujeto la iniciativa en el proceso de conocimiento, el sujeto ya no se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquel. Las cosas aparecen porque son configuradas como objetos por el entendimiento del sujeto. Conocer pasa a ser un proceso activo, una producción (Hottois, 1999: 144). El tránsito del objeto al sujeto es clave para comprender la nueva epistemología, que rompe con el objetivismo antiguo e inaugura la epistemología centrada en el sujeto, lo que obliga a preguntarse por cómo es ese sujeto, esto es, *cómo somos nosotros mismos*. Kant abre una distancia en sí mismo, toma su subjetividad como objeto de conocimiento y descubre “la cuadrícula espacio-temporal a través de la cual nosotros percibimos y constituimos la experiencia fenoménica” (ibíd., 1999: 144). Para conocer las condiciones que hacen posible la experiencia es necesario problematizar al sujeto que conoce, abrir una distancia epistemológica, tomarlo por objeto de conocimiento y demostrar que “nosotros mismos somos unos desconocidos para nosotros mismos” al no saber cuáles son las estructuras que nos pertenecen y que configuran nuestra realidad. La respuesta apriorística de Kant a la pregunta por el sujeto que hace posible la experiencia será menos importante que la pregunta misma, como observará Foucault. Kant estudia lo que ponemos en las cosas, unas estructuras sin las cuales el orden *a priori* de la experiencia, adelantarse a ésta, no sería posible:

“Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo... Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el

que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad... El nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (Kant, 2003: 20-21).

La crítica de la razón pura se estructura en *Estética trascendental*, *Análítica trascendental* y *Dialéctica trascendental*. En la *Estética trascendental*, Kant propone que la experiencia es ordenada mediante las *intuiciones puras* del espacio y el tiempo, *condiciones de la sensibilidad* que elaboran las caóticas percepciones sensibles. En la *Análítica trascendental* trata las *condiciones del entendimiento* que organizan el objeto de conocimiento. Encontramos dos momentos claves en el proceso. El momento de la *sensibilidad*, pasivo, donde las intuiciones puras, espacio y tiempo, elaboran las percepciones sensibles (transformando el caos empírico en orden sensible). Y el momento del *entendimiento*, activo, donde esas percepciones son organizadas por las formas puras del entendimiento, esto es, las categorías. Las categorías son un producto espontáneo del entendimiento; “son producidas espontáneamente por el entendimiento y pueden ser detectadas mediante el análisis de la facultad de conocer, que muestra cómo todas ellas se insertan en un tronco común, original, que es la unidad del yo (primero y supremo principio de síntesis). El resultado de estos dos procesos de síntesis, en el nivel de la percepción y en el nivel del entendimiento, es la objetividad” (Sánchez Meca 2010: 147).

El entendimiento es la facultad de los juicios. Atribuir un concepto a una percepción sensible (“esto es un árbol”) hace posible comprender o entender las cosas. Los juicios analíticos no amplían nuestro conocimiento. Los juicios sintéticos *a priori* si lo hacen, al contener un conocimiento antes del aporte de la experiencia. Las representaciones *a priori* del entendimiento son juicios que tenemos antes de la presentación de fenómeno, lo que permite la predicción, el juicio *a priori*. El juicio *a priori* se reconoce en lo que afirma la experiencia; hay una correspondencia o adecuación entre los juicios *a priori* y lo que sucede posteriormente en la experiencia. Kant necesita del esquema trascendental para

dar una respuesta al dualismo de los conceptos y de la experiencia; éste hace posible la unión entre percepciones y categorías⁵⁴.

En la *Dialéctica trascendental*, Kant se va a ocupar de la metafísica. La metafísica se caracteriza por la ausencia de intuiciones sensibles, esto es, por tratarse de conceptos vacíos, pensamiento sin conocimiento. La solución al problema de la metafísica vendrá dada por el *uso práctico de la razón*. De tal manera, se limita el conocimiento a lo empírico, esto es, una crítica de la razón pura, pero ello no significa que lo inteligible, por no servir para explicar fenómenos, sea *imposible* (Kant, 2003: 481). Kant postula el carácter dual y complementario del ser humano, que pertenece al *mundo fenoménico*, donde rige la necesidad de la causalidad, y al *mundo nouménico*, donde puede liberarse de las leyes de la causalidad e iniciar una acción libre por sí mismo. Lo mismo ocurre con la idea de Dios, que se encuentra fuera de los límites del conocimiento humano pues, a diferencia de Descartes, la existencia no se deduce del entendimiento puro y sin experiencia no hay conocimiento. El mundo noumenal no permite el conocimiento porque no hay experiencia de lo absoluto. Descartes había intentado lo imposible, superando los límites de la razón. Pero la supresión del conocimiento permite la aparición de la *fe*; Dios está *más allá*⁵⁵. Dios, Alma y Libertad, se convierten en *postulados prácticos necesarios*. Si bien no se puede demostrar la existencia de Dios (no existe ciencia de los nouómenos), debemos vivir *como si* éste existiera para que la moralidad tenga sentido. Dios es real, pero no podemos demostrarlo pues una razón finita, que estructura el fenómeno en el espacio y el tiempo, no puede tener experiencia de lo infinito, de lo absoluto. La realidad de lo absoluto depende de la fe que suprime el saber:

“No tenemos semejante experiencia de lo absoluto (es nuestra finitud, son los límites de nuestra razón humana); por tanto, no podemos tener conocimiento de lo

⁵⁴ “La unión entre percepciones y categorías se produce mediante el esquema trascendental. El esquema es algo a medio camino entre un concepto puro y una imagen sensible y, por tanto, capaz de unirlos. Entonces, si mediante la intervención del esquema un concepto puro se aplica a determinadas percepciones sensibles obtenemos un concepto empírico” (Sánchez Meca, 2010: 152).

⁵⁵ “Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe” (Kant, 2003: 27).

absoluto. Kant declara que, debido a nuestra finitud, este conocimiento es imposible. La única función que pueden desempeñar en relación con nuestro saber es la de *Ideas*, es decir, de principios reguladores y finalizadores... El mundo en sí debe ser una Idea, una suerte de ideal unificador que indica la tarea a realizar, aunque presentándola como infinita. El mundo en sí, el sujeto en sí y Dios son las tres Ideas de la Razón que colocan todo el saber en la perspectiva de lo absoluto, de la unidad y de la finalidad última; esta perspectiva es infinita, nos sobrepasa” (Hottois, 1999: 148).

3.1 Uso práctico de la razón: las leyes de la libertad.

Kant encuentra en la obra de Rousseau una inspiración para lograr deslindar los dos usos de la razón humana, el uso científico y el uso moral. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau, representante del primer romanticismo, trata de comunicar como “nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado a la perfección” (Rousseau, 2003: 176). Los avances científicos del siglo XVIII generaron una dislocación de la identidad que tiene en el sentimiento rousseauniano la primera manifestación de malestar, expresando su inquietud por el olvido de lo emocional, personal y subjetivo. En su *Discurso*, Rousseau retorna a Grecia y a la sabiduría socrática para defenderse de un pensamiento positivo, excesivamente iluminado, que genera sombras en torno a la libertad de la subjetividad. El “no saber” socrático es utilizado por Rousseau para criticar la voluntad de conocimiento que los avances científicos alentaban en el espíritu de la época, denunciando la vanidad de las ciencias, como expresa el siguiente párrafo:

“He ahí, pues, al más sabio de los hombres a juicio de los dioses, y al más sabio de los atenienses en el sentir de Grecia entera, a Sócrates ¡haciendo elogio de la ignorancia! ¿Cree alguien que si resucitara entre nosotros, nuestros sabios y nuestros artistas le harían cambiar de opinión? No, señores, ese hombre justo continuaría despreciando nuestras vanas ciencias” (ibíd.: 176).

En Rousseau se encuentran los antecedentes del romanticismo anticientífico. El temor a la destrucción de la libertad por las leyes de la ciencia será una idea que influirá en el pensamiento kantiano, idea que guiará su método para salvaguardar la moralidad; separar la realidad fenoménica, natural y cognoscible, del noúmeno, sobrenatural e incognoscible. El moralismo anticientífico de Rousseau se manifiesta con claridad en el siguiente párrafo de su *Discurso*:

“Pueblos, sabed pues de una vez que la naturaleza ha querido preservarnos de la ciencia como una madre arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta son otros tantos males de que os protege, y que la dificultad que halláis en instruiros no el menor de sus beneficios. Los hombres son perversos; peores serían aún si hubieran tenido la desgracia de nacer sabios... Dios todopoderoso, tú que tienes en tus manos los espíritus, libranos de las luces y de las funestas artes de nuestros padres, y devuélvenos la ignorancia, la inocencia y la pobreza, únicos bienes que pueden hacer nuestra felicidad y que son preciosos ante ti... ¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿tanto esfuerzo y aparato son precisos para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones, y no basta para aprender tus leyes con recogerse en uno mismo y escuchar la voz de la propia ciencia en el silencio de las pasiones?” (ibíd.: 184, 199, 201).

La lectura de *Emilio*, en 1762, significará para Kant una importante novedad en su pensamiento. El concepto de naturaleza de Rousseau significaba una ruptura con la “tiranía de la regla”. Así lo expresa Ernst Cassirer en su libro *Kant, Vida y Doctrina*, donde describe el retorno a la naturaleza como “el retorno a la libertad de la vida interior de la persona, a la destrucción de todos los vínculos para hacer triunfar el sentimiento y el afecto subjetivos” (Cassirer, 1993: 110-11). Kant, desprendiéndose del romanticismo afectivo de Rousseau, reinterpreta objetivamente el sentido de libertad, expresión de la máxima identidad del hombre, “allanando el camino para llegar a una interpretación más profunda del noúmeno de la libertad” (ibíd.: 111-113). En *Sueños de un Visionario*, Kant había tratado de buscar los datos que fundamentaran el conocimiento del mundo suprasensible. Pero con la Disertación inaugural de 1770, titulada *Sobre la forma y los principios del mundo*

sensible y del inteligible, Kant se adentra en un nuevo conjunto de ideas. Bajo el concepto de *mundo inteligible* se separa del mundo sensible, circunscribiendo conceptualmente el reino de las sustancias inmateriales, un mundo que esta fuera de las vivencias y sentimientos personales pero que no carece de sentido, siendo el germen de las ideas que harán posible su posterior estudio sistemático (ibíd.: 119-120).

Con la diferencia entre el mundo fenoménico, donde es posible el conocimiento, y el mundo nouménico, donde son reales las ideas de Dios, Alma y Libertad, Kant distingue el conocimiento científico de la metafísica. Distinguir ambos espacios tenía una doble función; afirmar la posibilidad del conocimiento científico de base empírica, evitando la entrada de la metafísica en él y, a su vez, evitar la entrada de la ciencia empírica en el terreno metafísico. Kant encuentra el “verdadero campo de la metafísica” evitando con ello “las intromisiones de la metafísica en la teoría de la naturaleza y las de ésta en aquélla” (ibíd.: 135-136).

Deslindar lo sensible de lo inteligible era el criterio tomado por Kant para asegurar la racionalidad de la ciencia, en el mundo fenomenal, postulando la posibilidad de la esfera del valor absoluto en el mundo noumenal. El conocimiento científico estudia los fenómenos que tienen lugar en el espacio y el tiempo. La esfera nouménica se distingue completamente de la esfera del conocimiento científico, haciendo posible el mundo de las personalidades libres. Siguiendo a Cassirer en su estudio sobre Kant:

“La certeza que aquí adquirimos no es la de un universo de cosas, sino la de un mundo de libre personalidades; no es la de un conjunto y una concatenación causal de objetos, sino la de una organización y unidad teleológica de sujetos independientes... Lo que antes designábamos bajo la expresión teórica general de fenómeno o del objeto de experiencia queda degradado desde este punto de vista al valor de la simple cosa, frente a la cual aparece ahora la *persona* como unidad consciente y cierta de sí misma. Es en ella donde por primera vez se realiza la idea del fin en sí y del fin último” (ibíd.: 291-292).

El ser humano, en línea con la tradición epistemológica y moral occidental, pertenece a dos mundos; el de la naturaleza, sensible y fenoménica, donde rige la causalidad y no es posible la autonomía, y el mundo noumenal, en sí, inteligible o espiritual, donde es posible la libertad y la autonomía, que hace que la conducta práctica del yo corporal y empírico se someta al deber de la ley moral. La ley de la moral es autónoma y no heterónoma, la dicta la razón a la que el cuerpo natural debe someterse. El ser humano es sujeto porque sobrepasa la naturaleza y se sitúa por encima de ésta⁵⁶, pudiéndose proponer finalidades libremente elegidas; el significado de la autonomía “es producir yo mismo, libre, consciente y racionalmente, las reglas que observo; ser heterónomo es plegar mi conducta a reglas o causas que me llegan desde fuera, impuestas por algo extraño a mi propia razón y a mi voluntad libre... Ser moral es ser racional, es ser libre, es ser autónomo y promover por doquier la autonomía, que es también la dignidad –es decir, el valor absoluto- de la persona humana” (Hottois, 1999: 155-156).

Kant busca asentar la ética de una manera perenne, que no cambie según el contenido, la impresión subjetiva, el agrado o el placer propio. Una ética que sirva como norma igual para todos los miembros de una sociedad, basada en una *voluntad pura* que trasciende la individualidad particular de deseo. Por eso, “para armonizar los diferentes actos individuales de la voluntad el camino no consiste en infundirles a todos el mismo contenido real, la misma mira material del deseo o la apetencia, sino simplemente en que cada uno de ellos se someta a la dirección de un fundamento determinante universal, el mismo para todos. Sólo en esta unidad de fundamento puede encontrarse la base para una objetividad ética, para un valor moral verdaderamente independiente e incondicionado” (Cassirer, 1993: 285). La ética de Kant trata de

⁵⁶ En un movimiento análogo posicionará siglos más tarde Max Scheler el lugar del hombre en el mundo:

“Scheler afirma que el hombre, gracias a su espíritu, ocupa un lugar singular en el cosmos, pues el hombre puede objetivarlo todo y queda así fuera, y por encima, del mundo espacio-temporal que puede objetivar: *Sólo el hombre, en cuanto persona, puede elevarse por encima de sí mismo, como ser vivo, y, partiendo de un centro situado allende el mundo espacio temporal convertirlo todo, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre es, como ser espiritual que es, por consiguiente, el ser superior a sí mismo como ser vivo y al mundo*” (Fernández Beites, 2010: 82).

separase de la contingencia del deseo y de su poder de seducción, que potencia las tendencias sensibles en detrimento del imperativo categórico: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal... Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza” (Kant, 2009: 57). Kant pone de manifiesto el conflicto entre los preceptos del deber y el ímpetu de la inclinación, el cual pone en duda la severidad prescriptiva de la ley moral, pues “el amado yo trata de destacar de manera continua” (ibíd.: 35, 39). La ética kantiana, al igual que su teoría del conocimiento, se sitúa *a priori*, de manera independiente del cuerpo, de la contingencia de la experiencia y del poder del deseo subjetivo. Para Kant, “no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder... porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos *a priori*” (ibíd.: 39). Sólo la voluntad puede ser libre:

“La voluntad capaz de captar este valor y de someterse a él es la voluntad verdaderamente libre, pues esta voluntad no se halla ya sujeta a las determinaciones fortuitas, variables y momentáneas, sino que se enfrenta a ellas en pura espontaneidad” (Cassirer, 1993: 296).

El imperativo categórico kantiano trasciende los fines particulares y es incondicional, “afirmando un valor último y cierto por sí mismo” (ibíd.: 289). Este valor *en sí*, es el valor de la persona humana, para ello “hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal” (Kant, 2009: 60). La acción debe tener en cuenta la presencia de la humanidad en la persona del otro, su dignidad, su valor “en sí”. El sujeto de Kant no es un sujeto deseante o pasional, es un sujeto que somete y controla su deseo con la severidad del deber de la ley moral. La idea de ley general de la naturaleza sirve en Kant de *modelo*⁵⁷ para guiar la práctica moral, apareciendo en la existencia cuando el

⁵⁷ Para Kant, el deber es una idea simbólica, un postulado práctico necesario que posee fuerza reguladora por ser “un modelo, un tipo por el que debemos medir toda determinación específica de voluntad y no un prototipo existente de un modo real y que pueda enfocarse de por sí, desligado de esta realización práctica.

sujeto actúa obedeciendo a su razón. El sujeto humano al comportarse como si siguiera una ley natural de carácter universal, reconoce a los demás como fines en sí mismos y no como simples medios para la realización de sus deseos particulares. Por la trascendencia de esta idea, se reproduce a continuación el siguiente párrafo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

“Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es objeto del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto” (Cassirer, 2009: 66).

Si la epistemología de Kant trata de alertar del uso indebido de la razón, llenando el plano trascendental con contenido empírico, su teoría ética genera un modelo de sujeto cuya conducta se vuelve autónoma si observa la ley moral. La razón formal constriñe la voluntad del sujeto impidiendo que las inclinaciones sensibles le dominen. El pensamiento de Kant es un pensamiento de los límites; límites de la razón pura, una razón finita que no puede conocer lo infinito, limitándose al conocimiento sensible, y límites de la voluntad, que es libre cuando obedece la ley moral y esclava cuando se somete a las inclinaciones del cuerpo. Lo trascendental hace referencia en ambos casos a lo universal, a lo que es o *debe ser* igual en todos los casos, en todos los lugares y momentos. El sujeto tiene que ser autor de sus principios “independientemente de ajenos influjos” (ibíd.: 92) y eso sólo es posible suponiendo, sin contradicción alguna, la doble naturaleza del sujeto, la que le hace pertenecer al mundo sensible de las

Lo único que tiene de común con el mundo físico-sensible es el momento de la “existencia”, de un orden inmutable que concebimos en ambos por igual; lo que ocurre es que en uno de los casos se trata de un orden que intuimos como situado fuera de nosotros y en el otro caso de un orden que hacemos surgir nosotros mismos en virtud de la autonomía de la ley moral” (Cassirer, 1993: 305).

leyes naturales (heteronomía) y la pertenencia al mundo inteligible como ser inteligente que obedece leyes que se fundan solamente en la razón (ibíd.: 97):

“No hay la menor contradicción en que una cosa *en el fenómeno* (perteneciente al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, y que esa misma cosa, como cosa o ser *en sí mismo*, sea independiente de tales leyes... A lo primero se refiere, a la conciencia que tiene de sí mismo como objeto afectado por los sentidos, y en lo que a lo segundo toca, a la conciencia que tiene de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón” (ibíd.: 204).

Conocimiento y ética se sitúan en un mismo plano trascendental, definido por una diferencia radical entre lo *a priori* y lo *empírico*, entre lo intelectual y lo material. Pero el pensamiento posterior, desde la filosofía analítica al existencialismo, pondrá en cuestión dicha diferencia, que postula una instancia externa a la inmanencia misma. Kant se pregunta por las condiciones que hacen posible *la ciencia de su época*⁵⁸, describiendo en realidad un sujeto empírico, un campo trascendental que es el resultado del nivel alcanzado por la ciencia de su época. La crítica de la modernidad kantiana supone una temporalización de la subjetividad, una mundanización del sujeto y, en definitiva, una superación del orden trascendental desde diferentes puntos de vista (pragmatismo, hermenéutica, posestructuralismo) que modifica la concepción del sujeto moderno y obliga a reconsiderar la epistemología, la ética y la posición del hombre en el mundo. Para Habermas, la historificación del sujeto trascendental transforma la organización de los conceptos básicos y su significado, “el sujeto de Kant, en tanto que conciencia trascendental, había estado frente al mundo como totalidad de objetos susceptibles de experiencia... Heidegger, en cambio, trata de entender a la subjetividad misma proyectora de mundo como ser-en-el-mundo, como Dasein que de antemano se encuentra en la facticidad de un entorno histórico... La conciencia trascendental, sin

⁵⁸ “La crítica kantiana está planteada ante el factum de la ciencia del siglo XVIII: la mecánica newtoniana. Esta es el auténtico conocimiento con el que Kant confronta las demás figuras que dicen serlo, entre ellas la metafísica... Pero cuando los neokantianos propugnan la vuelta a Kant, han visto la luz nuevas ciencias (la termodinámica, la química, la biología evolucionista) no reducibles, sin más, a la mecánica... Con la proliferación de las ciencias deja de ser único el paradigma del conocimiento” (Muñoz y Velarde, 2000: 205).

menoscabo de su originalidad fundadora del mundo, ha de quedar sometida a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana” (Habermas, 1990: 52).

El pensamiento sobre el sujeto conservará la instancia crítica, el movimiento reflexivo que abre una diferencia que le permite alejarse de su propia facticidad, preguntándose por su propia identidad. Pero esta diferencia acontece en la historia, se produce en el tiempo, y éste revela un discurso histórico, unas prácticas sociales que han objetivado una determinada identidad. En la modernidad, el pensamiento de Nietzsche ocupa un papel determinante al proponer un origen “impuro” para el conocimiento. Nietzsche va a reconocer el carácter de producto que tiene el conocimiento, un artificio que la naturaleza construye, un artefacto forjado por la necesidad y la circunstancia, herramientas útiles que el instinto de conservación obliga a producir desde su base corporal, deseante y emocional. Para sobrevivir al caos y a la inseguridad, la naturaleza humana construye conceptos, abstracción de diferencias, y los encadena en teorías científicas. La reducción de lo diferente a lo semejante permite el dominio del entorno, un ámbito que sin la ayuda del conocimiento sería caótico, múltiple e incierto. Los conceptos son contruidos para la práctica, su utilidad intensifica la vida y la superación de los problemas aparece como nuevo criterio que guía la conducta del hombre. La realidad es una construcción lingüística que sirve para afirmar la vida, voluntad de poder, selección de lo útil y reducción de la diferencia para sus propios fines. La teoría del conocimiento como representación o espejo de la realidad es una idea que no se corresponde con la experiencia; la especie humana y la evolución biológica han producido categorizaciones que dan forma a la experiencia. Sin ellas el hombre no podría sostenerse en el mundo, carecería de mundo.

3.2 Hume y Kant: racionalismo y escepticismo en la epistemología moderna.

Para comprender las grietas de la racionalidad kantiana es necesario estudiar las respuestas empiristas a los problemas que la epistemología moderna se plantea. El estudio de estas respuestas permite resaltar una línea de continuidad, de semejanza, una línea de inmanencia opuesta a las diversas formas de trascendencia. Estas respuestas generarán nuevas preguntas, pero situadas ya en un plano epistemológico nuevo, un plano que también transforma la ética como se ha descrito en los últimos párrafos del capítulo anterior.

En el empirismo, el conocimiento aportado por los sentidos no debe entenderse como un contacto inmediato o directo con las cosas mismas; el conocimiento tiene su origen en la experiencia sensible *del sujeto*. Esto significa que el empirismo perpetúa el paradigma cartesiano del sujeto. En el pensamiento de Locke, ideas son cualquier contenido de la mente que representa la realidad exterior (sensación) o interior (reflexión); la realidad no es cognoscible de manera directa, ésta viene mediada por nuestras representaciones de ella. En Hume, las ideas proceden de impresiones, algo que no afirma nada sobre la realidad exterior, extra-mental. En su *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume afirma que nada puede estar en la mente si no es una imagen o percepción, y las imágenes que los hombres tienen en la mente no son los objetos externos. Los sentidos son los conductos que transmiten las imágenes sin producir un contacto inmediato y directo con las cosas mismas; las imágenes mentales se sitúan entre el sujeto y el objeto y sólo conocemos, encerrados en la subjetividad, lo que se presenta en la mente como imagen y sus copias:

“La mesa que vemos parece disminuir cuanto más nos apartamos de ella, pero la verdadera mesa que existe independientemente de nosotros no sufre alteración alguna. Por tanto, no se trata más que de su imagen, que está presente a la mente... Las existencias que consideramos al decir esta casa y aquel árbol no son sino

percepciones en la mente y copias o representaciones fugaces de otras existencias, que permanecen uniformes e independientes” (Hume, 2007: 195).

Para Hume, las ideas son copias débiles de las impresiones pues “hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado, y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en la imaginación. Estas facultades podrán imitar o copiar las impresiones de los sentidos, pero nunca podrán alcanzar la fuerza o vivacidad de la experiencia (sentiment) inicial” (ibíd.: 41). Hume afirma que tenemos dos tipos de conocimiento; los *pensamientos* o *ideas* (relaciones de ideas) y las *impresiones* (conocimiento fáctico o de hecho). Las ideas son *copias* de impresiones, y se distinguen de éstas por su *intensidad* cuando “oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos o queremos” (ibíd.: 42). La claridad y la intensidad son aportadas por la experiencia inmediata (actual feeling). El material dado por las impresiones puede ser combinado mediante la *asociación de ideas* que conecta las ideas en la *imaginación*. El pensamiento de Hume va a descansar sobre los *principios de asociación*⁵⁹ y los *principios de pasión*, que carecen de la “pureza” de la subjetividad trascendental kantiana. Siguiendo a Deleuze en su estudio sobre Hume, *Empirismo y subjetividad*, se comprende el significado del utilitarismo empirista de Hume:

“La asociación vincula las ideas en la imaginación, y la pasión otorga un sentido a esas relaciones, esto es, una inclinación a la imaginación... Si las ideas se asocian, se asocian en función de una meta o de una intención, de una finalidad que únicamente la pasión puede conferir a la actividad del hombre. Es porque el hombre tiene pasiones que asocia sus ideas” (Deleuze, 1981: 63).

Un pensamiento estético es aquel que presta mayor atención a lo material sensible frente a lo intelectual inteligible. Por ello, Kant opone la inmaterialidad del concepto al material sensible, siendo el primero fuente de principios y el segundo fuente de contenidos. En Hume, el principio de pasión es

⁵⁹ “Sólo parece haber tres principios de conexión entre ideas, a saber: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y causa o efecto” (Hume, 2007: 49)

el principio, *estético*, fundamental. El principio de pasión aporta un principio pragmático que hace que “las relaciones encuentren su dirección, su sentido, en la pasión... necesidades de la vida práctica” (ibíd.: 134). La costumbre, y no los principios formales del entendimiento *a priori*, genera la sensación de permanencia e identidad, “la costumbre es el principio por el cual se ha realizado esta correspondencia tan necesaria para la supervivencia de nuestra especie y dirección de nuestra conducta en toda circunstancia y suceso de la vida humana” (Hume, 2007: 88). Los conceptos de sustancia, causalidad o identidad personal no son sino *hábitos* tan arraigados o permanentes que parecen necesarios, esto es, como si su contrario sea imposible. Son creencias en las que confiamos, confiamos en que lo que ha sucedido en el pasado, y en que lo que ha funcionado con éxito, se repita necesariamente en el futuro, pero esa creencia no tiene el mismo significado que la certeza del racionalismo continental. Para Hume, esto hace que “todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento. La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado” (ibíd.: 77-78). Las *necesidades* de la vida ponen en funcionamiento a la imaginación, que conecta las ideas de una determinada forma, generando un mundo. La repetición de esas conexiones en el futuro genera un suelo, costumbre o hábito, que aporta seguridad, un mundo predecible. Pero esta seguridad es distinta de la razón necesaria o certeza *a priori*.

El conocimiento es cuestión de *creencia* pues “toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto” (ibíd.: 80). La costumbre es la creencia en la estabilidad de la relación entre fenómenos sensibles. La razón es esclava de las pasiones, la imaginación conecta impresiones que son útiles para la supervivencia. La *creencia* se diferencia de la *imaginación* en su *fortaleza*, pues la imaginación no es capaz de concebir con suficiente vigor o intensidad los fenómenos que asocia:

“Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente está unido... La creencia no es sino una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar” (ibíd.: 81-82).

La imaginación no puede jamás alcanzar a la creencia asentada en el hábito, aunque es la facultad de crear representaciones a partir de las impresiones mediante la *separación* y la *conjunción*⁶⁰. La idea de *causalidad* es explicable mediante la asociación de ideas y no mediante una categoría trascendental que el entendimiento aplica a la experiencia⁶¹. Hume explica que la relación entre hechos, uno de los cuales es la causa del otro, no tiene su origen en “razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia”, pues “las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón sino por la experiencia” (ibíd.: 59-60). La distancia entre la causa y el efecto hace imposible, salvo por la información que suministra la experiencia, el conocimiento de los efectos a partir de la misma causa pues “el efecto es totalmente distinto de la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él” (ibíd.: 61). Cuando los acontecimientos están conectados de manera regular, la imaginación generaliza e infiere que en el futuro los acontecimientos se sucederán de la misma manera. Lo imaginado se convierte en creencia. Se trata de una respuesta adaptativa, esto es, una respuesta del *instinto de conservación*. Los hábitos son una estrategia de supervivencia para resistir al caos de los acontecimientos, un caos en el que la ausencia de repetición o hábito haría imposible organizar el comportamiento fiable y, por tanto, la

⁶⁰ La imaginación, y no los principios, es la facultad fundamental del sujeto. Ésta conecta ideas que la experiencia demuestra útiles, conservándose en la memoria como creencias verdaderas:

“Nada es más libre que la imaginación humana; y aunque no puede exceder el primitivo caudal de ideas suministradas por los sentidos internos y externos, tiene poder ilimitado para mezclar, combinar, separar y dividir esas ideas en todas la variedades de ficción y quimera” (Hume, 2007: 81).

⁶¹ “Entre la causa que experimentamos y el efecto que experimentamos, no experimentamos una tercera cosa o un tercer acontecimiento, como una relación o una fuerza. En realidad, entre el efecto y la causa no experimentamos nada. Por tanto, no hay nada que sea algo así como la experiencia de la “causalidad en sí”. Simplemente, comprobamos que un acontecimiento B sucede a un acontecimiento A y que esta secuencia ordenada se repite regularmente... Si el efecto se dedujera de la causa, habría un nexo necesario entre la una y el otro, pero no es el caso” (Hottois, 1999: 108).

planificación, la vida segura. Las leyes de la naturaleza no ofrecen una seguridad universal, “sólo son verdaderas mientras los hechos no las desmientan. Serán siempre hipótesis de trabajo y acción, que habrán de revisarse, llegado el caso” (Hottois, 1999: 110). Se deduce así que las leyes no son eternas e inmutables sino *hipótesis útiles hasta nuevo aviso*, hipótesis que se producen “cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión. Entonces sentimos un nuevo sentimiento o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o en la imaginación entre un objeto y su acompañante usual” (Hume, 2007: 113-114).

Estos postulados son fundamentales para comprender la vía estética de la epistemología moderna, que hace del conocimiento un producto humano, una construcción o artefacto útil. En el plano social se dan ciertos “cánones convencionales de conducta que, en conjunto, sirven a las finalidades humanas. Tales convenciones pueden estar muy extendidas y ser relativamente permanentes, ya que los motivos humanos son bastante uniformes y en sus líneas generales cambian con lentitud, pero no se les puede denominar universales en ningún sentido” (Sabine, 2000: 460). La utilidad puede *enfatzarse* con la idea de inmutabilidad, pero se trata sólo de eso, de poner *intensidad* en la utilidad de ciertas normas o relaciones⁶².

En el empirismo, las respuestas al problema de la identidad personal también son claramente distintas de las respuestas racionalistas. Para Kant, Descartes había “convertido en una entidad lo que no es sino una condición formal de la existencia misma de representaciones y pensamientos” (Muñoz y

⁶² El análisis destructor de Hume guarda semejanzas con el que tiene lugar en el siglo XX desde diferentes corrientes de pensamiento. Se entiende así la necesidad de estudiar los antecedentes modernos que permiten identificar una línea de pensamiento estético en la historia de la epistemología. Siguiendo a Sabine, desde el ámbito de la teoría política, el pensamiento estético tendría las siguientes consecuencias:

“Si esa crítica es válida, la única deducción posible que pueda sacarse de ella es alguna forma de positivismo empirista, sin metafísica ni religión y sin una ética que pretenda validez más allá de las circunstancias de la sociedad y la satisfacción de las necesidades humanas. Lo que ocurrió fue que la metafísica, la religión y la ética más o menos ajustadas a las líneas tradicionales resultaron ser más fuertes que la crítica de Hume” (Sabine, 2000: 460).

Velarde: 2000: 71). El yo pensante, entendido en la doctrina cartesiana como una sustancia permanente inmaterial, aparece ahora como condición formal de la existencia de representaciones, polo o foco subjetivo, sin ser otra representación más; “sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación... La conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico” (Kant, 2003: 331). La unidad de la conciencia trascendental es uno polo que se aparece en la unidad del objeto empírico, y “solo puede ser conocido a través de la conciencia temporal de los contenidos unificados en él” (Muñoz y Velarde: 2000: 72). Para Kant, el sujeto es un foco que unifica la multiplicidad empírica, que entonces pertenece a un sujeto:

“Las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia... La completa identidad de apercepción de la diversidad dada en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y sólo es posible gracias a la conciencia de esa misma síntesis. En efecto, la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y carece de relación con la identidad del sujeto... Hace falta que yo una una representación a otra y que sea consciente de la síntesis de las mismas... El entendimiento no es más que la facultad de combinar a priori y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de apercepción” (Kant, 2003: 154-155).

La variedad de la intuición necesita ser combinada y reducida por medio del *yo pienso* pues “si se prescinde de la combinación, nada puede ser pensado o conocido a través de las representaciones dadas, ya que no conllevarán entonces el acto común de apercepción *Yo pienso* ni se unificarían, por ello mismo, en una autoconciencia” (ibíd.: 157). Para Kant, el yo es la condición formal de unificación de los contenidos dados en una conciencia, foco que articula la multiplicidad de representaciones y las hace pertenecientes a un

sujeto⁶³. Se trata de un sujeto lógico o formal, no empírico pues “la identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una *condición formal* de mis pensamientos y de su cohesión. Pero no demuestra en absoluto la identidad numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir sosteniendo su identidad, aunque sí se pueda seguir atribuyéndole el homónimo yo” (ibíd.: 341). Se interpreta entonces, siguiendo a Zubiri de la mano de Pilar Fernández Beites, que el sujeto *es el mismo sin ser siempre lo mismo*⁶⁴.

En la unidad del yo pienso kantiano están insertas las categorías. El *Ich Denke* de Kant es el fundamento supremo de la síntesis de las representaciones empíricas. Los juicios del sujeto trascendental organizan la diversidad de la experiencia mediante las categorías. El entendimiento aplica a intuición empírica plural un concepto mediante un juicio, “esto es x”. El entendimiento produce la unidad e identidad de los objetos al aplicar conceptos al material heterogéneo de la sensibilidad. El concepto permite comprender o identificar la realidad empírica. La unidad de los objetos es producida por el sujeto, pero el sujeto es una condición formal y lógica de unidad y no un objeto del que se pueda tener representación. Los objetos pertenecen a un sujeto, pero el yo mismo no es un objeto, es la condición de aparición del objeto. Esta unidad formal es un polo trascendental distinto de la variabilidad empírica.

Para Hume, no existe unidad trascendental alguna independiente de la experiencia. Las condiciones de Hume no son trascendentales y formales, sino *empíricas* y *afectivas*. El yo humeano consiste en una multiplicidad sucesiva de percepciones diferentes, una red o haz de impresiones distintas. *La facultad de imaginar* es la que establece las conexiones entre percepciones. La *memoria*

⁶³ Puede trazarse un primer puente para conectar el pensamiento moderno con la nueva forma de sujeto que se plantea. El pensamiento de Deleuze parte de ese estado pre-organizado, preconsciente, donde la diversidad todavía no se ha unificado, permaneciendo dispersa en una multiplicidad de singularidades. En el caos de las representaciones diversas todavía no hay sujeto. El pensamiento de Deleuze trata de demostrar que el sujeto no es originario, es producido a partir de ese estado más originario que la conciencia misma. El cuerpo y las pasiones, lo estético puro, materia heterogénea y sin forma, ocuparán un lugar preferente en la reflexión que opone la inmanencia del cuerpo y la materia a las formas constituidas.

⁶⁴ “El hombre es siempre el mismo, sin ser nunca lo mismo. Es siempre el mismo porque permanece todo el tiempo, pero nunca es lo mismo porque es justamente en el tiempo (dentro del tiempo) y así se conforma en una temporalidad originaria y esencial, configuradora de esencia” (Fernández Beites, 2010: 284).

conserva las percepciones articuladas y su *semejanza*, que no identidad, con nuevas percepciones genera la *sensación de identidad*. La asociación de ideas es clave para la concepción de la propia identidad; lo que llamamos identidad es una sucesión de percepciones unidas por la facultad conectiva de la imaginación que asocia percepciones similares *pero no idénticas*. No hay un polo independiente a la experiencia; el sujeto se ha constituido a partir de *la experiencia, la imaginación y la memoria*. José Luis Pardo describe el pensamiento de Hume como “una teoría de lo que hacemos, una teoría de lo que nos hace, aquellos principios (según Hume, los principios de asociación de ideas y los principios de pasión) según los cuales el espíritu, que no es de entrada sino esa misma colección de impresiones dispersas que denominamos lo dado, deviene sujeto, queda sujetado” (Pardo, 2002: 26).

Para Hume, el sujeto es un efecto empírico de relaciones de semejanza en la que la *memoria* cumple la función de asociar el presente con el pasado, es decir, ideas semejantes pero nunca iguales que generan la sensación de identidad. El parecido entre una imagen del pasado y una imagen del presente genera la sensación de identidad en un flujo de discontinuidad (haz de percepciones distintas) y forja un sujeto empírico. Siguiendo un fragmento fundamental de su *Tratado sobre la naturaleza humana*:

“Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro Yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad... Si hay alguna impresión que origine la idea de yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable... Puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento... Para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de alma, yo, o sustancia para enmascarar la variación” (Hume, 2005: 353-359).

El carácter empírico del yo demuestra que la pasión domina a la razón y “el escepticismo gnoseológico de Hume nos conduce en el dominio de la psicología a una subversión de los criterios valederos hasta entonces. Lo de abajo lo pone arriba, pues muestra que la razón, que los hombres veneran como la fuerza superior, no desempeña en la vida anímica sino un papel dependiente. Lejos de gobernar las fuerzas psíquicas inferiores, depende de su ayuda, y apenas puede dar un paso sin el apoyo en la sensibilidad y en la imaginación” (Cassirer, 2008: 127). La pasión, la imaginación y la memoria forjan un sujeto; el puro instinto, impulso fundamental de la naturaleza humana, sustituye a los principios universales de la razón (ibíd.: 127). Mientras que para Kant el sujeto trascendental es un polo que se sitúa fuera de la experiencia, presentándose en la experiencia al unificar los contenidos empíricos dispersos, para Hume el yo se confunde con las percepciones, situándose en el mismo flujo de la experiencia y organizándose al organizarse ésta (asociaciones, imaginación, hábitos, memoria). La asociación obedece al principio de pasión, “la asociación supone fines, intenciones... necesidades de la vida práctica. En su relación con la pasión halla la asociación su sentido” (Deleuze, 1981: 134). El criterio de la identidad y permanencia del yo es *la memoria*, que asocia las representaciones similares del sí mismo. Las conexiones entre representaciones empíricas semejantes darían la sensación de una identidad continua. Los fragmentos de subjetividad se combinan mediante la categoría de semejanza, que une el pasado de la memoria⁶⁵ y el presente de una nueva experiencia empírica.

El nuevo sujeto estético continúa los postulados defendidos por el pensamiento de Hume, rechaza las respuestas kantianas, y radicaliza los

⁶⁵ El estudio del pasado permite identificar una línea de continuidad con el presente. Es importante hacer referencia a la actual neurociencia que valora positivamente la función de la memoria en detrimento de la voluntad consciente. El sujeto no decide lo que se almacena en la memoria, pues es decisión del cerebro emocional que lo realiza de manera inconsciente para el sujeto. No existe control consciente de lo que se almacena en la memoria. Según la neurociencia, a la hora de tomar una decisión, consultamos de forma inconsciente y automática los contenidos de la memoria, vivencias del pasado y situaciones semejantes a la presente, siendo la decisión condicionada por esas vivencias anteriores que se han almacenado inconscientemente. La memoria y sus contenidos es inconsciente, y las decisiones se toman en función de los contenidos de ésta, que gobierna al sujeto (Rubia, 2009: 14). El sujeto mismo sería una construcción de la actividad cerebral y sus necesidades. La iniciación de un acto voluntario parece comenzar incluso antes de que la conciencia de la persona sepa que quiere actuar (ibíd.: 60-61).

hábitos humanos⁶⁶. El sujeto es actividad, un patrón de actividad, una cristalización posible dadas ciertas necesidades. El sujeto es proceso “y lo que cabe hacer es el inventario de los distintos momentos de ese proceso” (Deleuze, 1981: 40). *Somos hábitos* y nuevas necesidades pueden transformar las prácticas cristalizadas y generar nuevos sujetos. El “Yo” no es una entidad diferenciada del mundo de la experiencia, como pudo entender Kant, o del cuerpo, como entendió Descartes. El “Yo”, los estados *mentales* del ser humano, son una compleja red de estados que se tejen y se vuelve a reordenar. El “Yo” no es distinto de sus creencias y deseos. El modelo dualista defendería un “Yo”, un “ojo interior”, que inspecciona los estados internos al margen de ellos, eligiendo entre representaciones (Rorty, 1996: 168). Rorty coincide con los planteamientos a cerca de la subjetividad de Wittgenstein, que se expresan en el texto que se expone a continuación:

“Con todo esto he estado intentando eliminar la tentación de pensar que *tiene que haber* lo que se llama un proceso mental de pensar, esperar, desear, creer, etc., independientemente del proceso de expresar un pensamiento, una esperanza, un deseo, etc.... Si escrutamos los usos que hacemos de palabras tales como *pensar, referirse a, desear*, etc., el realizar este proceso nos libera de la tentación de buscar un peculiar acto de pensar independiente del acto de expresar nuestros pensamientos y colocado en algún medio peculiar” (Wittgenstein, 2009: 72-74).

El “Yo” es actividad, y son sus decantaciones o cristalizaciones, un patrón de actividad semejante a la actividad pasada, las que dan la sensación de identidad o estabilidad. Esta actividad puede describirse lingüísticamente, pero la estabilidad del yo descrito y su significado práctico puede cambiar o retejerse, mediante nuevos lenguajes que describan de manera diferente al yo, cuando aparecen las condiciones necesarias que obligan a una nueva descripción subjetiva. El sujeto es un *útil* que sirve a unas condiciones y

⁶⁶ El sujeto será entendido como una construcción *cultural* de la naturaleza; la historia de la naturaleza humana es la historia de sus producciones culturales:

“El sujeto es una instancia que el principio de la propia utilidad organiza, y bajo el principio de asociación establece relaciones entre ideas. La colección pasa a ser sistema cuando las percepciones se encuentran organizadas, vinculadas” (Deleuze, 1981: 107). El sujeto es un artificio de la naturaleza, “como diría Bergson, los hábitos no son de la naturaleza, pero lo que sí es de la naturaleza es el hábito de contraer hábitos. La naturaleza sólo llega a sus fines por medio de la cultura” (ibíd., 40).

necesidades, la forma del sujeto se traduce mediante un lenguaje cuyo significado es pragmático y experimental:

“Igual que las sinapsis neurales están en continua interacción entre sí, tejiendo constantemente una configuración diferente de descargas eléctricas, nuestras creencias y deseos están en interacción continua, redistribuyendo valores de verdad entre enunciados. Igual que el cerebro no es algo que *tiene* estas sinapsis, sino que es simplemente la aglomeración de aquellas, el Yo no es algo que *tenga* las creencias y deseos, sino simplemente la red de estas creencias y deseos... El Yo que presupone cualquier representación dada no es más que el resto de las representaciones que se asocian a la primera” (Rorty, 1996: 168)

La necesidad de establecer puentes entre los discursos antecedentes y sus críticas consecuentes obliga a describir las conexiones entre el discurso fundamentador del sujeto y el desfundamentador de la crítica inmanente. El cuerpo, las emociones, el cambio o la acción son elementos claves para comprender la génesis de la subjetividad, una subjetividad que acontece en el tiempo, que nace en el tiempo y que depende de condiciones obligan a su construcción o fabricación. Si Descartes o Kant plantearon una diferencia trascendente o trascendental, el pensamiento inmanente define una diferencia interna a la inmanencia, una diferencia relativa entre las intensidades de una misma continuidad (organización-desorganización, composición-descomposición).

4. La subjetividad estética en la modernidad.

Si el pensamiento kantiano fue un pensamiento de la finitud y de los límites, límites de la razón que impiden alcanzar un conocimiento absoluto en el plano teórico-científico, y límites de la razón a los que el sujeto debe someterse en el plano práctico-moral, el discurso que le sucede va a trasgredir esos límites, tratando de pensar lo *absoluto*. Para Kant, no es posible un pensamiento incondicionado de lo real pues todo conocimiento está condicionado por las formas y relaciones que nosotros imponemos al mundo como sujetos. En contra

de esto, la realidad incondicionada va a ser pensada por los diversos idealismos que terminarán viendo nacer, desde sus diferentes puntos de vista, el mundo desde el propio sujeto; “es el *idealismo absoluto*, o sea, la afirmación según la cual el sujeto es fuente de sí mismo y del mundo; constituye todo y al mismo tiempo conoce, sin resto, la totalidad de lo real. Los grandes nombres del idealismo alemán son Fichte, Hegel y Schelling” (Hottois, 1999: 164). Para el idealismo sólo existe el sujeto, nada detrás de él ni nada fuera de él. Si la ontología antigua era problemática porque sin observador nada puede ser conocido, la epistemología moderna será problemática por realizar la operación inversa y perder el mundo, la referencia. El sujeto produce ideas y tiene un conocimiento reflexivo de ellas, determinando la forma y el contenido del conocimiento al hacer uso de la *intuición intelectual*. La diferencia entre deducción trascendental y deducción absoluta es la que sigue:

“La deducción de Kant era una deducción trascendental, es decir, estaba dirigida a justificar el valor de las condiciones subjetivas del conocimiento. La deducción de Fichte es, en cambio, una deducción absoluta, porque intenta hacer derivar del yo tanto el sujeto como el objeto del conocimiento. La deducción de Kant daba origen a una posibilidad trascendental (o sea, el yo pienso), que implica siempre una relación entre el yo y el objeto fenoménico. La deducción de Fichte, en cambio, conduce a un principio absoluto que pone o crea el sujeto y el objeto fenoménicos en virtud de una actividad creadora, o sea, de una intuición intelectual. Y así, esta intuición, que Kant había excluido como incompatible con los límites constitutivos del entendimiento humano, es reconocida por Fichte como principio supremo del saber” (Sánchez Meca, 2010: 187).

Desde sus diferentes puntos de vista, los diversos idealismos son pensamientos estéticos que crean el objeto desde el sujeto, trasgrediendo los límites impuestos por la epistemología kantiana. Por otra parte, el reconocimiento del cambio, de la historia y de la naturaleza permite superar el formalismo del sujeto trascendental, que había negado estos conceptos al situarse por encima y fuera de la naturaleza y de la historia. En *La estética como ideología*, Terry Eagleton describe las diferencias entre el idealismo de Fichte y el idealismo de Hegel, señalando esta última idea con claridad:

“Hegel se da cuenta de que si el yo de Fichte ha de hacer algo más que girar incesantemente sobre sí mismo, si ha de fundamentarse y validarse, debe ser obligado a bajar de su indecorosa megalomanía, debe ser emplazado en el sobrio terreno de la Naturaleza y la historia. El activismo frenético de Fichte es una forma de esteticismo: como la obra de arte, el yo absoluto se da a sí mismo ley, y se expande sus propias facultades sencillamente desde sí mismo. Hegel pondrá freno a la autorreferencialidad rapsódica de Fichte llamando la atención hacia el objeto, pero, al hacer esto, tan sólo cambiará una forma de estetización por otra: en la poderosa obra de arte del Geist, sujeto y objeto, forma y contenido, parte y todo, libertad y necesidad vienen y van sin cesar de un lado para otro; todo esto, además, sucede por sí mismo: estas sutiles estrategias no tienen otro sentido que la paciente auto-perfección del Espíritu (Eagleton, 2006: 185)

Hegel trata de pensar el tiempo en conceptos, lo que lleva a valorar el cambio, el devenir negado por el sujeto trascendental kantiano. La inmanentización del sujeto es la progresiva naturalización e historificación de una subjetividad que se había posicionado fuera y distante del mundo. La subjetividad, aislada en su pedestal trascendental, pasa ahora a situarse en la corriente de la historia; su objetivación es sólo una imagen estática de su constante movimiento. Al introducir el devenir en su pensamiento, Hegel romperá con la lógica clásica, y su lógica dialéctica permitirá la aparición de *lo otro* y no la simple repetición de *lo mismo*. El autoconocimiento es la auto-posición del sujeto como objeto, un momento de sí mismo, y su constante auto-asimilación en su devenir. La distancia que hace posible la aparición del sujeto como objeto de autoconocimiento se vuelve histórica y relativa; es un momento del espíritu en movimiento y no una distancia absoluta fuera de la corriente del tiempo y de la historia. Se trata de una nueva lógica diferente de la intemporalidad de la razón clásica, pues “la intuición de una esencia eterna o la conclusión verdadera de una demostración no requieren tiempo. Esta intemporalidad de la razón lógica se expresa ya en Parménides, con su negación del devenir y del movimiento... El pensamiento dialéctico quiere ser fundamentalmente temporal o histórico. Es la razón en movimiento, en devenir. Esto significa que la verdad, antes que preexistir a la dinámica racional como esperándola desde toda la eternidad, es más bien su producto” (Hotois, 1999:

168-169). La conciencia del sujeto es una conciencia viva y en movimiento, el saber de sí, el tenerse a sí mismo como objeto, produce una separación que el sujeto recupera constantemente al tomar conciencia de su propia identidad. En su movimiento, el espíritu deja a su paso objetos que son las distintas manifestaciones de una subjetividad histórica. En Hegel encontramos una estetización de la razón, una materialización de la subjetividad que había sido negada por el formalismo trascendental de Kant. Para Eagleton, el pensamiento de Kant supone una vuelta al sujeto pero no al cuerpo; el concepto de estética debe entenderse en su sentido sensible, material y corporal, opuesto a la inmaterialidad del concepto y la formalidad del campo trascendental kantiano:

“El cuerpo no puede ser figurado o representado dentro del esquema de la estética kantiana; de ahí que Kant termine, en consecuencia, con una ética en clave formalista, una teoría abstracta de derechos políticos, y una estética “subjetiva”, aunque no material... Hegel rechaza la rigurosa oposición entre moralidad y materialidad, y en vez de ello define una idea de razón que acompasa a un mismo tiempo lo cognitivo, lo práctico y lo afectivo... Hegel, en cierto sentido, “estetiza” la razón al anclarla en los afectos y deseos del cuerpo. Evidentemente, no es que la haya estetizado dejándola atrás, disuelta en el mero hedonismo o intuicionismo; sino que ha pasado del elevado dominio kantiano del Deber a convertirse en una fuerza activa y transfiguradora en la vida material” (Eagleton, 2006: 74-75).

El discurso moderno, en el siglo XIX, estetiza la razón, corporaliza el concepto y temporaliza la identidad. La idea de estética debe entenderse en un sentido corporal, material, frente a un mundo kantiano de inspiración platónica⁶⁷; es lo material sensible opuesto a lo trascendental inteligible. El sujeto está atravesado por el movimiento de la historia que lo transforma, y al transformarlo cuestiona su propia identidad y estabilidad. El siguiente texto de Eagleton que se expone a continuación hace referencia a aspectos negados por la modernidad, fuerzas e impulsos latentes que se sitúan en la inmanencia del cuerpo y, escondidos detrás de la conciencia, aportan el material que

⁶⁷ La influencia platónica en el sistema ético de Kant es evidente; el alma está constantemente amenazada “por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y placeres, hasta el punto de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo corpóreo, lo que no puede tocar, ver, y beber y comer...” (Platón, 1997: 73).

posteriormente va a ser ordenando y formalizado por una razón que en realidad está al servicio del cuerpo:

“La estética nace como un discurso del cuerpo. En la formulación original del filósofo alemán Alexander Baumgarten, el término no hace referencia en un primer momento al arte, sino, tal y como sugeriría la *aisthesis* griega, a toda la región de la percepción y la sensación humana, en contraste con el dominio más espiritualizado del pensamiento conceptual. La distinción que impone inicialmente el término “estético” a mediados del siglo XVIII no es la que diferencia entre “arte” y “vida”, sino la que existe entre lo material y lo inmaterial: entre las cosas y los pensamientos, las sensaciones y las ideas, lo ligado a nuestra vida productiva en oposición a aquello que lleva una oscura existencia en las zonas recónditas de la mente. Es como si la filosofía despertara súbitamente al hecho de que existe un territorio denso y desbordante más allá de su propio enclave mental, que corre el riesgo de caer por completo fuera de su dominio... La estética trata, por tanto, de los primeros impulsos de un materialismo primitivo, esa larga rebelión del cuerpo que, desprovista de voz durante mucho tiempo, pasa a rebelarse contra la tiranía de lo teórico” (Eagleton, 2006: 65).

Siguiendo el pensamiento kantiano, el noúmeno o “cosa en sí”, se encuentra fuera del alcance de la racionalidad constituyente del sujeto. Una razón finita no puede conocer lo absoluto. Lo incondicionado no se presenta, sólo aparecen los fenómenos, las formas que organiza la subjetividad. Para Schopenhauer el mundo es una representación del sujeto, posible gracias a las relaciones que el éste establece (estructura trascendental) al generar juicios que organizan la multiplicidad del material empírico. Sin embargo, en la experiencia del cuerpo es posible experimentar el noúmeno *como voluntad, vida, querer inconsciente*. No sólo el mundo puede entenderse como representación, puede experimentarse como voluntad, de una manera no cognitiva. La “cosa en sí”, *irrepresentable* (pues si se presenta lo hace ya siempre condicionada como fenómeno) va a identificarse con el cuerpo, y a partir de aquí es posible construir una *nueva metafísica*. Esta metafísica va a ser más originaria que el mundo como representación, que es sólo un instrumento de la voluntad de vivir. La voluntad va a identificarse con el deseo infinito, sin límite, sin término. Si la filosofía de Kant es una filosofía de los límites, el descenso al cuerpo y a la

voluntad es un descenso a lo ilimitado de la *voluntad de vivir*. El cuerpo utiliza la capacidad de representación para ordenar (representar) el mundo, pero las representaciones son sólo un instrumento o herramienta que permite la conservación de la vida⁶⁸. Las representaciones son sólo entonces formas pasajeras al servicio de la conservación de la vida. La voluntad, no consciente, es una multiplicidad polimorfa que se hace consciente cuando se representa, adquiriendo formas, objetivaciones transitorias, que se suceden unas a otras a lo largo del tiempo. El cuerpo es un caos, multiplicidad que se selecciona y reduce al hacerse visible, representable. Se nos presenta como objeto fenoménico pero se trata sólo de una detención parcial, una focalización elaborada por la conciencia, *al servicio del cuerpo*, que ilumina una mínima parte, dejando en la sombra la multiplicidad inconsciente del deseo⁶⁹. El dinamismo de la voluntad es un deseo ilimitado que carece de finalidad o sentido. En la interpretación de la estética de Schopenhauer, Eagleton describe un sujeto que es efecto de una fuerza superior inconsciente que lo domina, una voluntad de la que “soy una simple materialización... que la voluntad utiliza con el único objeto de su propia reproducción sin fin. En la misma raíz del sujeto humano subyace aquello que le resulta implacablemente ajeno, de modo que, en una devastadora ironía, esta voluntad que es la propia esencia de mi ser, que puedo sentir desde el interior de mi cuerpo con una inmediatez

⁶⁸ El lenguaje simplifica la complejidad de lo real, reduce la multiplicidad con su función representativa. El concepto es una herramienta útil generada por el cuerpo para limitar una realidad tan heterogénea que impediría la vida. Siguiendo a José Luis Pardo:

“Representación es sinónimo de concepto, y un concepto es ya en mayor o menor medida abstracción de diferencias. El concepto es uno e idéntico para todos sus objetos... Esta eliminación de las diferencias se efectúa a favor de las semejanzas: el concepto reúne todo aquello en que los libros diferentes se parecen y excluyen las notas en las que se diferencian... La identidad del concepto eleva ese olvido de la diferencia al dominio de lo inteligible, convirtiendo todos los objetos de un mismo concepto en iguales sin diferencias intrínsecas o conceptuales (Pardo, 2002: 58-60).

⁶⁹ Estas cuestiones que se plantearon en el siglo XIX aparecen de nuevo a partir de los nuevos descubrimientos de la neurociencia, que recurre a pensadores como Schopenhauer para explicar el funcionamiento del cerebro y de la mente humana. Siguiendo a Francisco Rubia:

“¿No habría que interpretar la palabra voluntad como hace Schopenhauer, para quien esa palabra representa más bien los impulsos, deseos e instintos del hombre? No es el pensamiento sino la voluntad, lo importante para Schopenhauer, porque de ahí ha surgido la consciencia... Schopenhauer compara a menudo el intelecto como una marioneta que cuelga de los hilos que son movidos por la *voluntad de vivir*” (Rubia, 2009: 70).

“Se calcula que de toda la actividad del cerebro, sólo un 0,1 por 100 se hace consciente... El entendimiento consciente es más preciso y se le ha comparado con la luz de un foco que ilumina un punto y deja el resto en la oscuridad. En la zona iluminada se ven todos los detalles, pero todo el resto no es accesible a la visión. El problema radica en que creemos que todo lo que existe está bajo la iluminación de ese foco” (ibid.: 110).

incomparablemente superior a la del conocimiento de cualquier otra cosa, es distinta por completo de mí, carece de conciencia o de motivos, tan insensiblemente distante y anónima como la fuerza que azota las olas” (Eagleton, 2006: 226). El sujeto consciente no es originario, primario o fundante. El sujeto es fundado, y el pensamiento del siglo XX tratará de poner de relieve que aquello que se había colocado primero, la subjetividad consciente, obedece a condiciones anónimas y desconocidas que sólo un pensamiento de la sospecha puede desvelar. De Nietzsche a Foucault, de Freud a Lacan, de Marx a Althusser, el pensamiento moderno se pregunta por las condiciones que hacen posible una determinada subjetividad y la condicionan⁷⁰.

A partir de estos supuestos, se descubre que ninguna representación satisface la necesidad de la voluntad, que las consume disolviéndolas. Para Schopenhauer, sólo con la extinción del deseo, con su negación, es posible la moral y la liberación, pues la satisfacción verdadera no existe y toda satisfacción es el punto de partida de un nuevo deseo, sin descanso final, término o límites (Hottois, 1999, 241). Para comprender el pensamiento de Nietzsche es importante partir de estas ideas, pero Nietzsche no va a llegar a la conclusión que plantea Schopenhauer donde “la voluntad tendrá que ser negada, deberá negarse a sí misma” (Deleuze, 2002: 119). No es la negación del deseo el método para alcanzar la libertad, sino su afirmación, describiendo así un nuevo tipo de hombre. Si el deseo carece de sentido, el sentido del deseo es darle uno. Nietzsche no renuncia a la productividad inmanente de la vida, el deseo no será entendido como necesidad y carencia sino la condición de la producción estética del mundo. Nietzsche propondrá un *nihilismo activo* que, en la inmanencia de la vida, buscará su propia superación sin fin mediante creaciones y destrucciones que retornan “eternamente”:

⁷⁰ Un “otro” domina al “sí mismo”, un “otro” que no aparece pero que, sin embargo, no es radicalmente distinto de lo que aparece. Como se describirá, la diferencia entre cuerpo y representación, actualidad y virtualidad, es sólo una diferencia de grado, de forma, de expresión o de intensidad. La pregunta por las condiciones desciende al plano estético del cuerpo y de la producción, de las necesidades y los deseos, que fabrican un determinado sujeto, una determinada identidad. Lo heterogéneo deja paso a lo homogéneo, la diferencia a la identidad, pero entre diferencia e identidad no habría un salto ontológico sino una “diferencia de intensidad”. La diferencia es una diferencia “en la inmanencia”.

“Tras los precedentes de Fichte y Schelling, Nietzsche es el ejemplo más llamativo que tenemos de pensador estético puro y duro, el de quien reduce todo lo que hay, verdad, conocimiento, ética, la misma realidad, a una especie de artefacto... Ese juego carnicero que es la historia es, cuando menos, eso, un juego, que no tiene como finalidad hacer daño, porque en realidad carece de otra finalidad que no sea él mismo. El propio pensamiento debe estetizarse, despojarse de su plomiza seriedad para trocarse en baile, risa, diversión” (Eagleton, 2006: 332).

4.1 La teoría del conocimiento de Nietzsche.

Para Nietzsche, el pensamiento occidental es un pensamiento del ser, de la identidad, de la unidad; niega el cambio, la multiplicidad, el devenir. Platón postuló la existencia de un mundo suprasensible, permanente y eterno, y Aristóteles definió el conocimiento como la presencia de la esencia de las cosas mismas gracias a la transparencia del entendimiento. El pensamiento moderno del sujeto conserva la lógica de la unidad, la identidad y la permanencia que salta ahora *del objeto al sujeto*, de la cosa misma a su copia indirecta realizada por un sujeto auto-idéntico. Se trata de un pensamiento del ser que se opone al devenir, un pensamiento del juicio, del es, que detiene el movimiento, la diferencia y lo múltiple a favor de la auto-identidad de las cosas y de los sujetos. Identidad, no obstante, útil para la conservación de la vida. La historia del conocimiento que describe Nietzsche es la historia de un *error útil*:

“Durante lapsos tremendos, el intelecto no producía más que errores; algunos de ellos resultaban útiles y beneficiosos para la conservación de la especie... Tales erróneos artículos de fe, que se transmitían de generación en generación y que finalmente llegaban a ser algo así como parte integrante del acervo humano son: que hay cosas perdurables, que hay cosas idénticas, que hay cosas, sustancias, cuerpos, que una cosa es tal como aparece, que nuestra voluntad es libre” (Nietzsche, 1988: 110).

Lo lógico es sólo la tendencia prevaleciente a tomar lo parecido como igual, algo que para Nietzsche es ilógico pues “no hay nada en sí mismo igual”

(ibíd.: 152). Para Nietzsche, la necesidad de conservación del hombre le obliga a inventar conceptos, producir conocimiento para controlar el entorno, reducir la multiplicidad de la realidad y estabilizar el devenir mediante un pensamiento del ser y la permanencia. El pensamiento niega el devenir pues “lo que es no deviene; lo que deviene *no es*” (Nietzsche, 2004: 51). El pensamiento occidental ha negado el cambio, el devenir, y Nietzsche se propone invertir la tradición para acceder a un mundo más rico y variado que la fría racionalidad del concepto, el mundo sensible del devenir. “La razón en el lenguaje” (ibíd.: 55) que nos fuerza “a asignar unidad, identidad, duración, substancia, causa, coseidad, ser” (ibíd.: 54) nos hace confundir el mundo del ser con el mundo verdadero, pero sólo se trata de un error *útil*. Lo “no verdadero” es la condición que permite el desarrollo de la vida, pero la vida no está en el concepto⁷¹:

“El hecho de que un juicio sea falso no constituye, en nuestra opinión, una objeción contra ese juicio... Se trata de saber en qué medida este juicio sirve para acelerar y mantener la vida, para conservar la especie, para mejorarla incluso. Por principio, nos inclinamos a afirmar que los juicios más falsos (y entre éstos los juicios sintéticos a priori) son para nosotros los más indispensables, que el hombre no podría vivir sin admitir las ficciones de la lógica... sin falsear constantemente el mundo introduciendo en él la noción de número hasta el punto de que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida” (Nietzsche, 1996: 41).

⁷¹ El estudio de Evelyn Underhill sobre la mística permite describir el pensamiento de Nietzsche como un intento de acceder a una realidad radical, pero immanente, es decir, un misticismo imanentista (Underhill, 2006). En esta interpretación, la immanencia a ultranza de los vitalistas daría lugar a un radicalismo monista que olvida la trascendencia siendo “el gran defecto del vitalismo que sólo responde a la mitad de la pregunta” (Underhill, 2006: 53). La interpretación de Bergson es paralela a la de Nietzsche. Siguiendo a Underhill:

“El entendimiento realiza, dice Bergson, el trabajo de un cinematógrafo: toma instantáneas de algo que está en continuo movimiento y, por medio de estas representaciones estáticas sucesivas, (ninguna de las cuales es real, porque la Vida, el objeto fotografiado nunca ha estado en reposo), recrea una imagen de la vida, del movimiento. Es útil para fines prácticos. Pero no es la realidad, porque no está viva. El mundo real es, en consecuencia, el resultado de nuestra actividad selectiva” (ibíd.: 44).

Otras interpretaciones de Nietzsche, como la de Deleuze, ven sólo una diferencia de grado entre la multiplicidad de lo real, y el orden de lo estabilizado, también real. En este caso, se eliminaría cualquier mística de acceso a un fundamento más verdadero, se trate éste del ser o del devenir (naturaleza no representada).

El hombre necesita de conceptos, de teorías, que son sólo hipótesis útiles, que dejan de funcionar cuando no sirven para sus fines, cuando surgen nuevos problemas diferentes a los anteriores, que le introducen en el caos y en la indeterminación. El lenguaje, “sólo porque es metáfora y analogía puede introducir la unidad en el caos de los fenómenos y reunir lo diverso” (Hottois, 1999: 242). Para alcanzar ese orden, sin el cual la multiplicidad y la diferencia lo harían perecer, el hombre debe tejer redes de conceptos generando equivalencias y seleccionando lo permanente que le va a permitir construir utilidades, logrando un territorio estable y sin fisuras, seguro, “pues la analogía permite comparar y reagrupar cosas que no son idénticas... El error consiste en tomar esas conceptualizaciones como si fueran la verdad y la realidad, cuando sólo son interpretaciones entre una multitud de lecturas analógicas posibles” (ibíd.: 242). El hombre debe inventar conceptos para poder vivir, pero en nada se parecen sus productos a *la naturaleza*, pues el conocimiento es “niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres” (Nietzsche, 2010: 23). La naturaleza no conoce formas ni conceptos, es “solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible” (ibíd.: 28). El texto clave para comprender la teoría del conocimiento de Nietzsche es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que pone de relieve el origen metafórico de la verdad y del conocimiento; la fuente del conocimiento no es la lógica, sino la imaginación y en la creación de analogías por parte de un sujeto “artísticamente creador” al servicio de la vida:

“Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales... El concepto se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la *hoja*, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas...” (Ibíd.: 27).

Para Nietzsche, entre sujeto y objeto no hay exactitud alguna sino una “conducta estética”, que consiste en “un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para que, en todo caso, se

necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar (ibíd.: 31). La utilidad, el éxito de las metáforas creadas, no es sinónimo de verdad, pero su permanencia transmite la sensación de haber alcanzado la realidad. El significado de la *muerte de Dios* es el cuestionamiento de toda verdad *en sí*, esto es, apartarse de lo “ente en sí”. Es la caída de los valores absolutos y eternos, pues el conocimiento es sólo una invención útil para las necesidades de la especie o, en palabras de Heidegger, el aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales y corporales sólo por mor de su propia existencia (Heidegger, 1998). El *nihilismo activo* de Nietzsche disuelve los valores trascendentes que se convierten en *nada*, quedando sólo la inmanencia absoluta de lo natural en su devenir, que crea formas y las disuelve constantemente. El hombre aparece ahora como un ser creador de metáforas que le permiten desplazar constantemente los límites que bajo la forma de problemas le impiden proseguir un camino cuyo único sentido es la *superación*. Con Nietzsche culmina la crítica de toda fundamentación trascendente del conocimiento y la moral pues “el hombre crea refugios imaginarios, otro mundo y otra vida, armoniosos, de los que quedan eliminados el sufrimiento, la muerte y hasta el propio tiempo. Este comportamiento nihilista (pues dice que la vida concreta no es nada y que el otro mundo, que no existe, es todo)... es una fuga espontánea de la realidad... Sobre la base de esta certeza trascendente ilusoria, que parece ser primera, se desvaloriza y se rechaza la vida concreta y la realidad sensible, que finalmente se asimilan a una cuasi nada, a menudo despreciable de apariencias efímeras” (Hottois, 1999: 247). Por el contrario, y en un sentido inverso, el pensamiento de Nietzsche culmina el “olvido del ser” radicalizado por la Modernidad, no quedando espacio para el pensamiento que se pregunta por el ser, distinto de lo meramente óntico.

La verdad va a ser entonces una cuestión de producción e interpretación. Interpretar es inventar, una creación humana para organizar el mundo; no existe una interpretación definitiva y toda interpretación depende de unas condiciones en las que surge el conocimiento. La *muerte de Dios*, la disolución de los valores tradicionales, es en realidad la oportunidad para una

transvaloración de los valores, para el surgimiento de nuevas interpretaciones, nuevos valores que sustituyan a los antiguos, sin ser considerados absolutos, definitivos o eternos. Si la teoría del conocimiento clásica (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino) defendía la posibilidad de conocer lo que es, Nietzsche declara, acercándose a Kant, que la razón no puede conocer el mundo en sí mismo pues la razón es la imaginación creadora de metáforas al servicio del cuerpo. Si Kant declaró imposible conocer la “cosa en sí”, aseguró el conocimiento gracias a unos requisitos a priori que escapaban a toda contingencia. Nietzsche va a decapitar esa concepción de la subjetividad trascendental, proponiendo la voluntad de poder como condición de toda interpretación; “la muerte de Dios es la muerte de la superestructura; la sociedad ha de vérselas en su lugar con la base de sus propias fuerzas productivas, la voluntad de poder” (Eagleton, 1998, p. 333). El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación, del aseguramiento de las existencias materiales y corporales (Heidegger, 1998).

Nietzsche reconoce el giro hacia las *condiciones* operado por Kant, pero las categorías que organizan el mundo no son primarias, originarias o trascendentales; son históricas y obedecen a las necesidades que le asaltan al sujeto, que le obligan a producir lógicas y semejanzas. La respuesta kantiana es incompatible con la respuesta nietzscheana. Las condiciones *son problemas y necesidades*; la subjetividad no sobrevuela la experiencia con su aparato permanente de conceptos, es necesario un comportamiento activo y creativo que imponga “formas al caos” para no perecer acosado por la incertidumbre, que constantemente aparece abriendo las grietas de lo establecido. La razón es esclava del deseo y del interés, hay un nuevo sujeto que gobierna todo, la *voluntad de poder*.

“Suponiendo, por último, que se llegase a explicar toda nuestra vida instintiva, como el desarrollo interno y ramificado de una forma fundamental única de la voluntad, de la voluntad de poder, es mi tesis; suponiendo que se pudiesen reducir todas las formas orgánicas a esta misma voluntad de poder, y descubrir así la solución al problema de la procreación y de la nutrición, es un mismo y único problema, habríamos

adquirido el derecho a llamar a toda energía, cualquiera que fuese, *voluntad de poder*" (Nietzsche, 1996: 71).

Para Nietzsche es necesario estudiar las verdaderas condiciones que hacen posible el conocimiento, una verdadera génesis del conocimiento. La "voluntad de poder" aparece como una nueva categoría pre-subjetiva, que niega cualquier sujeto trascendental, y que aparece como condición genética de todo lo que toma forma y se presenta, de todo lo identificable y conocible:

"Contra el trascendentalismo de Kant, Nietzsche señala así la voluntad de poder como condición de posibilidad del mundo fenoménico, ese mundo ordenado y conocido por nosotros según el valor de su utilidad para nuestra vida... Así, en lugar de las kantianas categorías a priori lo ocupa, en el pensamiento de Nietzsche, la lucha de las voluntades de poder entre sí: cada individuo es una voluntad de poder, o sea, un centro de fuerza que tiene una perspectiva propia sobre todo lo demás... El conflicto de las interpretaciones equivale al conjunto de las acciones y de las reacciones que se producen desde la pluralidad de los individuos en cuanto centros de voluntad de poder" (Sánchez Meca, 2010: 298-299).

La voluntad de poder genera herramientas conceptuales, *sobre la base de las metáforas con la que comienza toda percepción* (Nietzsche, 2010: 33), para los fines prácticos de conservación, un orden que permite el desarrollo y la auto-superación. El cuerpo, la vida, o la voluntad de poder, son metáforas que identifican el origen del conocimiento y que hacen de éste un producto o herramienta útil para el impulso de conquista de la voluntad de poder, "es el cuerpo, según Nietzsche, el que produce toda posible verdad a la que podamos acceder. El mundo es como es únicamente a causa de la estructura peculiar de nuestros sentidos, de tal modo que una biología diferente nos haría entrega de un universo completamente diferente. La verdad es una función de la evolución material de la especie: es el efecto de nuestra interacción sensorial con nuestro entorno, el resultado de lo que necesitamos para sobrevivir y crecer" (Eagleton, 2006: 306). En este proceso, la simplificación es el método necesario para apropiarse "de la rica ambigüedad de las cosas con objeto de tomar posesión de ellas" (ibíd.: 306). Lo polimorfo, lo indeterminado o el caos son conceptos que

hacen referencia a las condiciones que obligan a la voluntad de poder a crear, interpretar y fabricar conceptos. La voluntad de poder “imprime una estabilidad efímera al hervidero de fuerzas sin sentido”, su carácter estético, artista, “oculta esta falta de sentido dando forma a una forma significativa. De este modo, nos lleva engañosamente a la momentánea creencia de que el mundo tiene alguna forma significativa” (ibíd.: 331). La voluntad de poder transita entre el caos originario, terrible visión de que en realidad no hay nada idéntico a sí mismo, y las formas y valores que organizan el caos pulsional, ofreciendo formas estables y seguras (ibíd.: 331).

El “sinsentido dionisiaco” es la condición de todo conocimiento; el constructivismo de la voluntad de poder forja conceptos para superar el caos originario donde no es posible el desarrollo de la vida. Apolo y Dionisio se necesitan mutuamente en su “eterno retorno”, son complementarios, diferencias graduales de un mismo movimiento. La forma fabricada no es definitiva, es sólo un producto que puede y *debe* ser superado por nuevas formas. La aparente identidad en el tiempo del conocimiento puede transmitir la sensación de eternidad, pero pronto aparecerá una nueva fisura que será la condición de nuevas formas. Los conceptos son productos que ordenan y combinan una multiplicidad, transformando la realidad caótica, domando el mundo para fines prácticos. El activismo de la voluntad de poder simplifica lo diferente haciendo uso de lo idéntico y lo semejante. Se trata de un momento de creación selectiva, de aquello que permite un poder sobre el mundo, una supervivencia frente a condiciones problemáticas. El conocimiento es una actividad que transforma lo informado en forma, el caos en orden, el sinsentido en sentido. La voluntad de poder es la actividad que busca afirmar la vida mediante un comportamiento creador de algo nuevo que no está dado de antemano. Lo estético “no es una cuestión de representación armoniosa, sino de energías productivas informes, en sí mismas vitales, que no paran de producir unidades constituidas provisionalmente en un juego eterno consigo mismo. Lo que es estético en la voluntad de poder es exactamente esta autogeneración carente de fundamento y meta, el modo por el que se determina a sí misma de modo diferente en cada momento a partir de sublimes profundidades insondables” (ibíd.: 326-327).

El perspectivismo⁷² de Nietzsche significa que el conocimiento es una relación; no hay nada independiente, no relacional. El conocimiento es la relación misma entre cuerpo y mundo; la acción entrelaza cuerpo y mundo, y llamamos conocimiento a las prácticas que se conservan en el tiempo por su utilidad dadas ciertas condiciones de indeterminación. Una interpretación es la cristalización de una serie de prácticas exitosas que deben conservarse por su utilidad. Conocer es una práctica generada por la indeterminación, una pregunta que impulsa u obliga a fabricar conceptos que impongan una “malla” o un territorio sobre el caos. Si conocer surge de una situación de necesidad, no puede haber un conocimiento último que elimine la indeterminación, sólo procesos transitorios de estabilidad a la espera de nuevas necesidades y de las nuevas interpretaciones correspondientes. La ciencia confunde sus teorías con la realidad, como si fueran un espejo de una naturaleza absoluta, no relacional, pero las teorías obedecen a necesidades de situaciones relacionales problemáticas, y éstas nunca son iguales:

“La ciencia alienta la pretensión ilusoria de escapar al perspectivismo y producir una descripción adecuada, verdadera –como un espejo- de la realidad... En realidad, la ciencia y la lógica son vías útiles para asegurar la supervivencia... Permiten descubrir y explotar algunas regularidades relativas entre las apariencias y efectuar predicciones que nos permitan sobrevivir y realizar una cierta cantidad de proyectos. El sentido último de la ciencia y de la lógica es, pues, *utilitario o pragmático*: constituyen un conjunto de creencias útiles para la especie humana” (Hotois, 1999: 244).

El *sentido* es la interpretación y no la referencia; surge de una situación relacional concreta y sus problemas. La interpretación es “verdadera” si permite el desarrollo de la vida en un contexto situacional dado. Pero, al ser el resultado creativo de situaciones de incertidumbre históricas, si éstas cambian, debe cambiar el conocimiento. La voluntad debe adaptarse a la nueva situación, conquistarla luchando contra la incertidumbre. No hay universalidad o permanencia en el conocimiento pues éste depende de situaciones relacionales

⁷² “Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un conocer perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro *concepto* de ella, tanto más completa será nuestra *objetividad*” (Nietzsche, 2001: 155).

cambiantes y abiertas. La repetición, la costumbre, el hábito, y las situaciones determinadas transmiten la sensación de realidad y de estabilidad definitiva pero Nietzsche “empuja hacia una superación incansable y polimorfa, sin fijarse jamás en lo que se ha conquistado o inventado. El devenir creador es infinitamente múltiple y está exento de toda finalidad escatológica única y exclusiva. La voluntad de poder y el devenir abierto son dos nombres de la misma realidad dinámica infinita” (Hottois, 1999.: 251). La ética vitalista de Nietzsche defiende el criterio de la superación frente a la estabilidad que un estado de conservación y utilidad plantea. El deseo de incertidumbre, el riesgo y la transformación, son valores que impulsan a la voluntad de poder y no la detienen en lo meramente útil. La generación de nuevas formas y la no repetición de lo mismo justifica el sentido de la existencia.

La comprensión epistemológica del pensamiento de Nietzsche sirve de esquema conceptual para comprender las prácticas humanas, desde el ámbito del comportamiento científico hasta el ámbito de la comunicación. Las situaciones problemáticas generan la necesidad de producir discursos útiles, productos que cierran las grietas abiertas temporalmente en la situación dada. El activismo frenético de Nietzsche explica también por qué aparecen otros discursos que plantean otras prácticas distintas de las de la producción (la contemplación, la escucha o el silencio). Se deslinda así un diferente plano epistemológico que da lugar a una ética distinta y a un previsible conflicto; la cuestión se juega en el tipo de *diferencia* que se postula.

4.2 La idea de sujeto de Nietzsche.

Para Nietzsche, el yo es un artefacto, un producto, una invención. No somos “sujetos”, autores, causas libres, somos un efecto de la voluntad de poder. El yo consciente está condicionado por el cuerpo y la multiplicidad de sus procesos pues para Nietzsche, “un pensamiento viene cuando *él* quiere y no cuando *yo* quiero, de tal suerte que es falsificar los hechos decir que el sujeto *yo* es la determinación del verbo *pienso*” (Nietzsche, 1996: 52). Para Nietzsche la

acción, entendida de manera impersonal, la impersonalidad inconsciente del devenir, es el verdadero origen. La tradición metafísica ha inventado un sujeto, un autor, confundiendo “la causa con la consecuencia” (Nietzsche, 2004: 67), el producto con el productor, colocando en el origen lo que no es más que un derivado, creando el mundo “como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus” (ibíd.: 70):

“Creíamos que en el acto de la voluntad nosotros mismos éramos causas... Tampoco se ponía en duda que todos los antecedentes de una acción, sus causas, había que buscarlos en la consciencia y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos como motivos: de lo contrario, en efecto, no habríamos sido libres para realizar la acción, responsables de ella... La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente tampoco aclara ya nada, simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar. El llamado *motivo*: otro error. Simplemente un fenómeno superficial la consciencia, un accesorio del acto, que más bien encubre que representa los antecedentes de éste” (ibíd.: 69-70).

Para Nietzsche sólo hay procesos, acontecimientos, actos, pues “no hay ningún *ser* detrás del hacer, del actuar, del devenir; el *agente* ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (Nietzsche, 2001: 59). Sólo después aparece el agente, el sujeto que se apropia de actos que no son suyos “el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un sujeto” (ibíd.: 59). El sujeto es una unidad fabricada al sintetizarse una multiplicidad de procesos distintos; es unificado por el poder creador de la voluntad de poder. Para Nietzsche, la voluntad es algo complejo, “algo que no tiene unidad más que en su nombre” (Nietzsche, 1996: 53). El cuerpo, una multiplicidad en movimiento, forja un sujeto, una unidad estable, pero es sólo una de las múltiples formas posibles, unidades variables a lo largo del tiempo. El sujeto es el efecto de los procesos de reducción de lo múltiple que abstraen las diferencias para producir una identidad ficticia, no permanente, pero útil para las necesidades de la vida. La consecuencia se coloca como antecedente, el sujeto se separa o independiza del resto de los procesos, situándose en un primer lugar, *libre*. El sujeto obtiene así la sensación de gobierno que consiste en que el cuerpo múltiple obedezca los mandatos de un

sujeto soberano pues “lo que se llama el libre arbitrio es esencialmente el sentimiento de superioridad que se experimenta ante un subalterno. Yo soy *libre*, él debe obedecer” (ibíd.: 53):

“El *libre arbitrio*: tal es la denominación de este complejo estado de placer del hombre que quiere, que manda y que, al mismo tiempo, se confunde con el que ejecuta, y goza así en el placer de superar obstáculos estimando para sí que es su voluntad misma la que triunfa sobre las resistencias... Nuestro cuerpo no es más que un edificio colectivo de muchas almas. *El efecto soy yo*; aquí sucede lo que sucede en toda colectividad feliz y bien organizada: la clase dirigente se identifica con los éxitos de la colectividad” (ibíd.: 54).

La tradición epistemológica moderna tiene en Descartes y en Kant dos referentes ineludibles que sienten como un objeto problemático al cuerpo y sus impulsos inconscientes. La propuesta dualista separa al sujeto del flujo empírico, condición de la libertad y la autonomía, limitadas por los mecanismos corporales. Si Schopenhauer va a defender como un acto de libertad la negación de la voluntad, Nietzsche va a afirmar los productos efímeros de la vida, de un cuerpo que es “*un fenómeno más rico, más claro y más tangible* que la conciencia, aparece en Nietzsche como lo inconsciente, esto es, como el subtexto sumergido de toda nuestra vida reflexiva más delicada” (Eagleton, 2006: 307). Por tanto, el sujeto es la construcción elaborada por la capacidad sintética del lenguaje que reduce la multiplicidad pulsional en la unidad del concepto. Si el conocimiento es una invención para la vida, el yo, lejos de ser una unidad, es una multiplicidad que procede de “los bajos fondos”. La genealogía de Nietzsche es un *materialismo inmanentista* que estetiza el conocimiento, la subjetividad y, como Marx, “busca derrocar la crédula confianza del pensamiento en su propia autonomía y, fundamentalmente, toda esa espiritualidad ascética (sea en nombre de la ciencia, la religión o de la filosofía) que vuelve la mirada ante el horror de la sangre y el esfuerzo en donde realmente nacen las ideas. Esa sangre y ese esfuerzo es lo que denomina “genealogía”... La genealogía desenmascara los vergonzantes orígenes de las

nociones nobles, el carácter causal de sus funciones, arrojando luz sobre el oscuro taller donde se forja todo pensamiento” (ibíd.: 307).

A diferencia de los planteamientos clásicos (con la noción de *sustancia*) o modernos, (con la idea de *res cogitans* o de *sujeto trascendental*), la idea de subjetividad de Nietzsche va a carecer de la unidad de los planteamientos modernos, declarando la inexistencia de una subjetividad universal y defendiendo una concepción plural de la subjetividad, resultado de la lucha de fuerzas inconscientes que laten por debajo de la conciencia. Del cuerpo inconsciente surgen, como resultado de una confrontación entre fuerzas opuestas, *yoes* contingentes, que se suceden diferentes a lo largo del tiempo. El sujeto adquiere múltiples formas, máscaras cambiantes dependiendo de las diversas situaciones relacionales que aparecen como condiciones de su presentación. La unidad del yo es un producto de las circunstancias, bajo ella “aparece una diversidad de motivos inconscientes en los que se entremezclan sensaciones, pensamientos, emociones, juicios, etc... La personalidad de cada individuo no es más que una máscara que va mostrando, en función de las circunstancias, uno u otro de los múltiples personajes que virtualmente somos. Generalmente, una de estas máscaras ocupa en cada momento la escena a expensas de las demás que también tenemos” (Sánchez Meca, 2010: 302).

La discontinuidad de la identidad personal a largo del tiempo genera varios problemas. Por una parte, el problema de responsabilidad ética, la promesa de ser uno y el mismo a lo largo del tiempo. Por otra, la pertenencia de todas las máscaras a una sola identidad, su integración en un mismo hilo narrativo común.

4.3 La creación del sujeto ético en Nietzsche.

Para Nietzsche, todo es acción, la acción es un criterio de producción. Esto significa que la identidad es el resultado de unas prácticas históricas, la identidad puede fabricarse. En el plano ético, la responsabilidad es la capacidad de reconocerse en la autoría de algo que ha sucedido en el pasado, y esto sólo

sucede gracias a la promesa de ser el mismo. El sujeto se fabrica al *prometer ser el mismo* en un mar de rostros diferentes, afirmando como propia una acción del pasado a pesar de los cambios que hayan acontecido en el presente. La forja de la identidad construye una permanencia en el flujo de la experiencia, que es fragmentada y diversa. Forjar un sujeto es “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas” (Nietzsche, 2001: 75). Construir una *memoria* permite establecer una relación de pertenencia entre una acción pasada y el sujeto que actúa en el presente, haciéndose cargo de su propia actividad. Nietzsche, en la *Genealogía de la moral* expone como:

“Este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud vigorosa, ha creado en sí una facultad opuesta a aquella, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, a saber, en los casos en que hay que hacer promesas” (ibíd.: 76).

El yo permanente, idéntico a sí mismo, es un constructo para que sea posible la responsabilidad social. Sólo haciéndonos cargo de nosotros mismos puede haber culpables y responsables. La identidad personal no es una condición formal en la estructura de la mente; es una práctica cultural que unifica las distintas actividades de los sujetos a lo largo del tiempo. La ética es una cuestión de práctica, de memoria y de creación de identidad. La identidad es la condición del sujeto responsable y de la *confianza*, recordar algo como propio a pesar de los cambios que puedan suceder:

“Aquella tarea de criar una animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia calculable” (ibíd.: 77).

La socialización requiere forjar personas responsables, un proceso muy duro pues “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria” (ibíd.: 78). El verdadero hombre libre es aquel que le es lícito hacer promesas. Pero para Nietzsche éste debe seleccionar ante quien puede conceder su confianza; la merece quien

tiene una voluntad tan duradera como la suya, suspendiendo su capacidad olvidadiza (ibíd.: 76), y dando “su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla incluso frente a las adversidades” (ibíd.: 78). Lejos de una debilidad moral y de las interpretaciones interesadas de Nietzsche, la nobleza de la ética de Nietzsche es la que permite forjar un sujeto que puede prometer y “seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica memoria de la voluntad”, (ibíd.: 76), “incluso frente al destino” (ibíd.: 78). La culpa y el castigo aparecen cuando la promesa se ha roto⁷³, cuando se ha roto la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*.

“El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía posee, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida” (ibíd.: 84).

La pena consiste en un “derecho a la crueldad” y “el sufrimiento una compensación de deudas en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el displacer que éste le producía, por un extraordinario contra-goce: el hacer-sufrir” (ibíd.: 85). El autogobierno y la autoconciencia, la formación de sujetos y la reconducción de los instintos, reducirán el castigo, la pena. Se abre así un interior, una conciencia, que es el resultado del repliegue de las fuerzas instintivas, que se vuelven hacia adentro gracias a la actividad artística de la *subjetivación*:

⁷³ Se comprende el significado de romper una promesa cuando Nietzsche afirma que:

“El hombre libre, el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su medida de valor: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiabes (aquellos a quienes les es lícito hacer promesas), es decir, a todo el que hace promesas como un soberano... con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra ya en el mismo momento que aún la tiene en la boca. El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto dominante” (Nietzsche, 2001: 78-79).

“Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*, esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su *alma*. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido” (ibíd.: 109).

“El Estado más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semi-animal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*” (ibíd., 2001: 111).

Nietzsche propone un nuevo ideal de sujeto donde la inversión masoquista de los instintos que ha abierto ese “espacio interior de culpabilidad, enfermedad y mala conciencia que algunos gustan de llamar *subjetividad*” (Eagleton, 2006: 308) de lugar a la liberación de “ese agente policial que habita en el interior de cada individuo” (ibíd.: 308). Surgirá así un nuevo individuo, pues para Nietzsche, “durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado *con malos ojos* sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse con él en la *mala conciencia*” (Nietzsche, 2001: 122). El individuo es una materia informe que puede forjarse mediante prácticas que generen formas afirmadoras de la vida, sujetos que renuncian a los ideales hostiles a la vida. En los dos párrafos que se exponen a continuación, Eagleton interpreta el esteticismo de Nietzsche de la siguiente forma:

“El ultra-hombre es artista y artefacto a la vez, criatura y creador, lo que no significa que él dé rienda suelta a sus impulsos espontáneos... La condición estética suprema es la hegemonía sobre uno mismo: tras el largo y degradante trabajo de la sumisión a la ley moral, el *Übermensch* finalmente alcanzará la soberanía sobre sus instintos ahora sublimados, desarrollándolos y refrenándolos con todo ese aire despreocupado del artista señorialmente seguro de sí mismo dando forma a sus materiales. La existencia en su totalidad, por consiguiente, se convierte en objeto estético... El ultra-hombre improvisa su existencia en cada momento desde la

superabundancia de poder y la euforia, imprimiendo formas en el flujo del devenir, forjando el caos en un orden momentáneo” (Eagleton, 2006: 327-328).

“Dejar que el viejo sujeto metafísico se haga astillas significa adentrarse directamente en la misma voluntad de poder, forjar un ser novedoso, infundado, estético que porta su justificación enteramente en sí mismo. Invirtiendo el movimiento de Kierkegaard, la ética aquí cederá su espacio a la estética, puesto que la ficción de un orden estable es dejada de lado por la ficción más auténtica de un proceso eterno de auto-creación” (ibíd.: 316).

No debe confundirse el esteticismo de Nietzsche como un dominio del instinto irracional⁷⁴. Generar formas requiere disciplina y sometimiento, un trabajo de gobierno de sí mismo que obliga a someter a los instintos y al deseo, como la voluntad que es lícita para hacer promesas, incluso contra el destino. Pero no hay ya una norma universal que seguir, las normas son creadas según las circunstancias y las formas producidas no se mantienen de manera permanente (lo que no significa que no exista permanencia parcial de una identidad). La subjetividad, como el conocimiento, también está abierta a lo incierto. La pluralidad posible de identidades deja un espacio abierto a la heterogeneidad de los sujetos, a la producción de una identidad personal variable, a la fragmentación de visiones del mundo y a la multiplicidad de estéticas de la existencia.

Si la promesa es el mecanismo por el que se producen alianzas sociales, también es posible crear mundos privados independientes donde el sujeto puede dar rienda suelta a su imaginación estética y construir un mundo propio que no necesariamente debe componerse con el de los otros. El proyecto ético-estético, nacido a raíz de las propuestas nietzscheanas interpretadas en el siglo XX, defenderá el derecho a la creación de un sí mismo autónomo, diferente y no

⁷⁴ Lo que no significa que no se haya interpretado el pensamiento de Nietzsche en un sentido olvidadizo y hedonista, donde la disciplina es sustituida por el placer y los instintos dominan sin límite, sin autogobierno. Esta posibilidad está claramente abierta y manifiesta las contradicciones internas del pensamiento de Nietzsche. La soberanía dejaría paso a la pura animalidad. Entre la animalidad y la disciplina, es posible una interpretación intermedia donde las formas de la subjetividad son “pequeñas promesas” con “fecha de caducidad”, que dependen de condiciones históricas y sus necesidades. Estos planteamientos demuestran el polimorfismo de los escritos de Nietzsche sin los cuales no puede entenderse el discurso teórico del siglo XX.

homogéneo, el derecho de los sujetos a su diferencia. El conocimiento y la identidad personal son ya sólo productos, artefactos estéticos, contruidos según las situaciones, con una validez temporal determinada por los contextos y sus necesidades, esto es, sus condiciones históricas de aparición (problemas). Esto servirá para que el siglo XX desarrolle una teoría del conocimiento constructivista, y una pragmática de la existencia donde es posible construir los discursos que afirmen la alegría y la potencia de la vida⁷⁵. Las relaciones entre sujetos quedarán determinadas por el derecho a la diferencia, a respetar la construcción personal de la vida. La identidad personal va a ser un discurso, un artefacto estético que la privacidad del sujeto puede modelar según sus necesidades y expectativas. Así cabe entender las propuestas de Foucault o Rorty que harán referencia a los procesos personales de construcción de uno mismo. El pensamiento estético ha dado lugar a la proliferación de discursos donde la afirmación de la diferencia se expresa en una pluralidad de formas de identidad. La coexistencia de diferentes paradigmas epistemológicos, que son el suelo inconsciente de los pensamientos, ha generado una confusión epistemológica que dificulta la comunicación y la generación de alianzas y promesas entre sujetos. Si bien el desarrollo de la estética privada, de los discursos e identidades autónomos ha sido fértil, el problema de la composición social, de la formación de una ética pública que enlace a los sujetos más allá de sus necesidades de autoafirmación privada está lejos de funcionar de forma resuelta. Surgen así nuevos discursos que señalan el carácter fragmentado y anómico de la sociedad actual, y la necesidad de recuperar discursos comunes que enlacen a los sujetos, generando *confianza*. Según estos discursos, el sujeto estético no habría sido capaz de “generar promesas” derivando hacia una existencia estética que desemboca rápidamente en hedonismo y en la fragmentación de la identidad. Esta circunstancia explicaría un progresivo crecimiento del Estado, pues, siguiendo a Nietzsche “si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza

⁷⁵ La interpretación de Deleuze permite leer la obra de Nietzsche en paralelo con la Ética de Spinoza (Spinoza, 2005) pues en Spinoza “el ser de Spinoza es poder, potencia, y no deber” (Martínez Martínez, 2007: 106). La propia naturaleza sería un agente artístico, *natura-naturans*, cuya actividad generaría un mundo, *natura-naturata*, realidad objetivada. El instinto artístico de la naturaleza produciría formas que permitirían a la vida florecer, dotarla de mayor intensidad o vitalidad.

también siempre; todo debilitamiento y todo peligro un poco grave de aquella vuelven a hacer aparecer formas más duras de éste” (Nietzsche, 2001: 94). Por ello, el pensamiento de Rorty deslindará con claridad la estética privada de la ética pública, llamando la atención a la construcción de un discurso común donde los discursos estéticos privados no son útiles. Se tratará de una propuesta ético-estética que busca una respuesta al problema de la integración o articulación social mediante la creación del consenso (la promesa de ser el mismo socialmente). Para otras propuestas, esta solución carece de fundamentos profundos, de lazos sociales sustantivos, que hacen inevitable el conflicto, la pugna entre intereses individuales y la disgregación social. De igual forma, la concepción moderna de la identidad fragmenta inevitablemente al sujeto, y otros pensadores proponen la recuperación de la unidad narrativa del sujeto con propuestas distintas a las planteadas por Kant o Nietzsche (MacIntyre, 2009).

CAPÍTULO 2

Crisis de la modernidad y quiebra del sujeto

1. Introducción. Crítica al racionalismo trascendental: del positivismo lógico al nuevo pragmatismo.

La obra de Ortega y Gasset se sitúa en la crisis de la modernidad y vive la quiebra de la idea de sujeto. En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega trata de dar una respuesta a los problemas que enfrenta la moderna teoría del conocimiento, problemas que no pueden resolverse con las respuestas dualistas que propone la epistemología moderna. La modernidad había escindido en dos al sujeto, una parte invariable, independiente de los cambios acontecidos en la historia, y otra parte corpórea, empírica, inferior, siendo difícil de justificar el puente que conecta dos mundos completamente distintos. Ortega, trata de comprender la subjetividad desde el mundo, con el mundo, situándola en el flujo de la vida que es tiempo y variación:

“Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad” (Ortega y Gasset, 2003: 77).

Sujeto y mundo aparecen como dos cosas distintas, separadas, a la espera de una posible conexión. La crítica de la epistemología moderna trata de mostrar las insuficiencias del racionalismo idealista, que opta por el polo del sujeto, guardando distancias respecto del realismo ontológico. Ambas concepciones epistemológicas serían dos formas de plantear un mismo problema⁷⁶. Desde distintos puntos de vista se tratará de buscar una respuesta

⁷⁶ Realismo e idealismo representan un mismo problema que consiste en mantener como independiente del sujeto el mundo de las cosas, en un caso, y postular un sujeto productor de ideas sin mundo, en el otro.

que logre superar las dificultades que plantean ambas posturas, pero sin caer en el relativismo; se trata sólo de nuevas propuestas que buscan generar una imagen distinta del conocimiento, capaz de superar las contradicciones irresolubles que generan los antiguos modelos y sus insuficiencias ante los nuevos problemas que se plantea la ciencia. La teoría del conocimiento moderna, de base kantiana, se enfrenta a serios problemas por los cambios acontecidos en el ámbito de la ciencia, donde aparecen nuevas geometrías que, haciendo uso de principios nuevos, son capaces de resolver problemas con éxito. La pluralidad de modelos hace dudar de la universalidad y unicidad de la geometría y demuestra que el conocimiento consiste en la invención de variados y plurales sistemas o modelos de ordenación que no son independientes de un contexto⁷⁷.

Estos cambios en los postulados que trataban de fundamentar la modernidad epistemológica darán paso, como se demostrará más adelante, a una concepción instrumentalista de la ciencia, donde las distintas geometrías son sólo una pluralidad de instrumentos que no representan una realidad esencial. Una teoría es sólo uno instrumento inventado o creado por el entendimiento humano para poner orden a un entorno múltiple cuya complejidad impediría la predicción, el libre desenvolvimiento por el mundo y la seguridad necesaria para la conservación. Los modelos o sistemas de ordenación son las soluciones que plantea el sujeto humano para dar respuesta a problemas. La razón deja de ser “norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos; la observación prueba éstos y decide sobre cuál es oportuno” (ibíd.: 201).

Para la nueva propuesta epistemológica, mundo y sujeto pueden ser distinguidos en un posterior comportamiento analítico u objetivante, pero la realidad de partida es una experiencia unitaria a la que copertencen mundo y sujeto.

⁷⁷ “De la obra de Kant quedaría imperecedero un gran descubrimiento: que la experiencia no es sólo el montón de datos transmitidos por los sentidos, sino un producto de dos factores. El dato sensible que tiene que ser recogido, organizado en un sistema de ordenación. Este orden aportado por el sujeto, es *a priori*. Dicho de otra forma: la experiencia física es un compuesto de observación y geometría. La geometría es una cuadrícula elaborada por la razón pura; la observación es faena de los sentidos... Galileo y Newton hicieron euclidiano al universo simplemente porque la razón lo dictaba así. Pero la razón pura no puede hacer otra cosa que inventar sistemas de ordenación. Estos pueden ser muy numerosos y diferentes. La geometría euclidiana es uno, otro es la de Riemann, la de Lobatchewski, etc. Más claro está que no son ellos, que no es la razón pura quien resuelve cómo es lo real. Por el contrario, la realidad selecciona entre esos órdenes posibles, entre esos esquemas, el que le es más afín... La razón deja de ser norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos; la observación prueba éstos y decide sobre cuál es oportuno” (Ortega y Gasset, 2003: 201).

El pensamiento antiguo había definido la verdad como lo permanente e invariable, algo que es idéntico a sí mismo y, por tanto, es siempre una unidad frente a la multiplicidad. Siguiendo a Ortega:

“La justicia, en efecto, es siempre una y la misma... La Identidad, por ejemplo, ofrece una absoluta resistencia a confundirse con la Diferencia. El hombre virtuoso es siempre a la vez, más o menos vicioso; pero la Virtud está exenta de Vicio. Los conceptos puros son, pues, más claros, más inequívocos, más resistentes que las cosas de nuestro contorno vital, y se comportan según leyes exactas e invariables... Así, en el orden intelectual, debe el individuo reprimir sus convicciones espontáneas, que son sólo opinión, *doxa*, y adoptar en vez de ellas los pensamientos de la razón pura, que son el verdadero saber, *episteme*. Parejamente, en la conducta práctica tendrá que negar y suspender todos sus deseos y propensiones nativos para seguir dócilmente los mandatos racionales. *El tema del tiempo de Sócrates* consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la razón pura” (ibíd.: 101).

Conocer lo que las cosas *son* es oponerse a la pluralidad, pues “la verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable” (ibíd.: 75-76). El conocimiento se enfrenta al problema del cambio, al problema de la historia, al carácter histórico de la subjetividad, pues “*vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra historia” (ibíd.: 132). Estas ideas fueron excluidas de los antiguos y modernos sistemas de conocimiento; la crítica de la modernidad se manifiesta como una rebelión contra los sistemas que impiden la diferencia. La identidad se opone a la diferencia histórica, destruye la vida. Aparece un problema que debe ser resuelto sin eliminar ninguna de las dos opciones, un pensamiento complementario que sea capaz de reconocer el cambio y la permanencia en una nueva síntesis:

“La vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como *verdad* la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro?, ¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varia de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad?” (ibíd.: 75-76).

La crítica de las respuestas dadas por el pensamiento moderno al problema de la fundamentación no debe entenderse como un relativismo, concepción del conocimiento que se *auto-refuta a sí mismo*, pues para el relativismo, “la verdad no existe: no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina relativista... En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio” (ibíd.: 75-76). La respuesta que Ortega quiere dar al problema del conocimiento trata de diferenciarse del racionalismo, entendido como una sobrevaloración de lo inmutable, y del irracionalismo, entendido como un predominio “romántico” de lo cambiante y particular. Se trata entonces de un equilibrio entre la razón y el cambio, de un *raciovitalismo*. Racionalismo y relativismo deben ser entendidos como dos caras de un mismo error, no optando ni por el “absolutismo racionalista, que salva la razón y nulifica la vida, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón. La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos” (ibíd.: 82). La razón pura no puede ser la respuesta para la fundamentación del conocimiento pues excluye la contingencia y la historia, la pertenencia de la razón a un contexto vital y temporal. El racionalismo de la modernidad se ha desentendido de aquello que ponía en cuestión sus propios postulados, sacándolo fuera de su sistema⁷⁸. Al hacer esto, la razón pura intenta suplantarse a la vida, pero la vida es la condición misma de la razón y ésta no puede despojarse de aquella. Ambas están unidas y son inseparables, la razón no puede separarse de la vida, “la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotante sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero” (ibíd.: 103).

⁷⁸ Estos problemas han aparecido ya al describir el pensamiento de Nietzsche, que trató de recuperar aquello que se había excluido (el cuerpo, las pulsiones, lo inconsciente, el cambio). Para Ortega, “*el tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo... *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*” (Ortega y Gasset, 2003: 104).

El perspectivismo es la respuesta que ofrece Ortega al problema del conocimiento, una manera de mediar entre dos absolutismos que dan una mala solución al generar cada uno su opuesto correspondiente. El racionalismo absoluto y su producto o consecuencia, el relativismo, son sustituidos por una *razón selectiva*⁷⁹, que si bien impide retornar al realismo de los antiguos, que niega el descubrimiento moderno de la subjetividad, no impide la posibilidad del conocimiento, como defendería el relativismo. Ortega busca la verdad mediando entre racionalismo y relativismo; existe la verdad, pero ésta no es posible sin un órgano perceptor que pueda hospedarla. La visión se sitúa en el tiempo y en el espacio, es perspectiva que detiene el flujo de lo real en un momento del tiempo. Dos órganos perceptores, situados en distintos momentos y lugares, no ven exactamente lo mismo, pero ambas perspectivas son verdaderas. La perspectiva es la condición misma de la presentación de la realidad ya que “la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas” (ibíd.: 135). El racionalismo de la modernidad, al proponer un mismo sujeto para todos, la misma y única perspectiva, generó las condiciones para el romanticismo, el relativismo y el particularismo. El perspectivismo de Ortega, superando el modelo monista de sujeto, trató de integrar las diferentes perspectivas de forma complementaria. Las interpretaciones serían auténticas, las diferentes perspectivas son verdaderas, complementarias, y pertenecen a la misma realidad:

“La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tiene su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras... Desde distintos puntos de vista dos hombres miran el mismo paisaje.

⁷⁹ “La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada vez tomase por la pretendida realidad... El sujeto ni es un medio transparente, un *yo puro*, idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente, ante la realidad cósmica que la circunda... Su función es claramente selectiva” (Ortega y Gasset, 2003: 132).

Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera... La realidad cósmica es tal que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación es su organización. Una realidad que, vista desde cualquier punto, resultase siempre idéntica es un concepto absurdo” (ibíd.: 132-133).

Con este conjunto de ideas se exponen una serie de problemas e intentos de respuesta que permiten entender, de una manera general, la crisis del proyecto epistemológico moderno y su idea de sujeto. Las nuevas ideas surgen de las insuficiencias de un contexto que ha fracasado en su intento de fundamentar el conocimiento y, por tanto, esto alcanza también a la fundamentación ética (MacIntyre, 2009). Con estos postulados de fondo, se aborda otro de los intentos de fundamentación que surge del fracaso de la fundamentación trascendental, el *positivismo*. El positivismo defiende la experiencia como única fuente de conocimiento, los hechos sensibles. A la experiencia, de clara inspiración humeana, se unen las tautologías de la lógica. El *empirismo lógico* es la nueva corriente epistemológica que trata de fundamentar el conocimiento limitándose a depurar el discurso epistemológico de *metafísica*. La denominación de empirismo lógico define sus rasgos fundamentales: *empirismo* porque fuera de la matemática sólo los enunciados susceptibles de observación adquieren significación, y *lógico*, porque la lógica proporciona la estructura formal que debe tener un discurso científico. El *Círculo de Viena* va a concluir que no puede haber juicios sintéticos *a priori*. Kant deja de ser un referente para la fundamentación de la matemática y la geometría; ahora la lógica va a ser el único criterio epistemológico que permite romper con el idealismo trascendental. Abandonar la psicología y utilizar la lógica y la matemática, era la finalidad de Frege, iniciando “la crítica del psicologismo, del mentalismo y, derivadamente, de la filosofía trascendental, destinada a constituirse como una premisa del objetivismo neopositivista y analítico” (D’Agostini, 2000: 114). Pensadores analíticos como Carnap o Hempel defenderán que las teorías científicas son sistemas formales axiomáticos con alguna forma de interpretación empírica. La matemática es el modelo de conocimiento, y las teorías científicas se diferencian de la matemática por la

existencia de términos no lógicos que tienen significado empírico. El significado de estos términos se definirá en términos de observaciones, son los denominados *enunciados protocolares* (Carnap, 1969; Neurath, 1993; Schlick, 1993).

Sin embargo, a lo largo del siglo XX, las posturas defendidas por el positivismo lógico también van a ser problemáticas. Nuevas teorías tratarán de afrontar los problemas que este movimiento genera o deja sin resolver. Quine criticó la epistemología positivista, insistiendo en la debilidad de la distinción entre lo formal y lo factual, “la imaginaria frontera entre lo analítico y lo sintético” (Quine, 1962; Sánchez Meca, 2010: 385), defendiendo que debía estudiarse experimentalmente cómo formamos nuestras creencias. La distinción radical del positivismo lógico entre teoría y observación se vuelve difusa; no hay datos sensoriales neutros sin implicación del observador y sus sistemas de ordenación, como supo ver Ortega. Retorna el problema del “conocimiento objetivo”, de la supuesta depuración de la subjetividad alcanzada por el método y de los marcos orientadores que hacen posible el desarrollo de la ciencia⁸⁰. La experiencia depende de sistemas de ordenación previos que son la condición de posibilidad de la experiencia misma. La historia de los sistemas de ordenación es la historia de cómo el ser humano ha hecho frente al “caos” de la experiencia. Los sistemas de ordenación son las diferentes prácticas lingüísticas con las que el ser humano ha logrado formular *información*. La información ha sido formulada de diferente forma en la historia, pues las prácticas discursivas obedecen a condiciones problemáticas diferentes que son el contexto o *situación* que permite su aparición.

La ciencia no ha sido independiente de la filosofía, ésta ha sustentado las construcciones conceptuales científicas a lo largo de la historia. El filósofo e historiador de la ciencia A. Koyré, explicó que las cuestiones filosóficas más que

⁸⁰ “¿No es la verificación empírica una tarea subjetiva?... Como ya ocurrió con el empirismo humeano que desembocó en una noción *pragmático-consensual* de la verdad, en las teorías epistemológicas del neopositivismo se produjo una progresiva disolución en sentido pragmático, que culminó en los años sesenta con el giro de la epistemología *pos positivista*, que introdujo el interés por el fundamento normalmente retórico, antropológico y social del saber científico” (D’Agostini, 2000:51).

haber funcionado como “soportes que ayudan al científico a formar y a formular sus concepciones científicas y que, una vez acabada la construcción teórica, pueden ser eliminados” tienen el valor de consistir en auténticos “andamios que sostienen la construcción y la hacen posible” (Koyré, 1994: 49-50). La historia del pensamiento científico enseña que:

“1. El pensamiento científico nunca ha estado enteramente separado del pensamiento filosófico. 2. Las grandes revoluciones científicas siempre han sido determinadas por conmociones o cambios de concepciones filosóficas. 3 El pensamiento científico, no se desarrolla *in vacuo*, sino que siempre se encuentra en el interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencias axiomáticas que habitualmente han sido consideradas como pertenecientes a la filosofía” (ibíd.: 51-52).

Para Habermas, si el positivismo “había desenmascarado los problemas de la metafísica como algo sin sentido”, separando las proposiciones científicas de pseudo-proposiciones, “en esa furia anti metafísica delatábase la in-aclarada intención cientifista de elevar al absoluto las ciencias experimentales” (Habermas, 1990: 38). Nuevas corrientes de pensamiento van a tener en cuenta las condiciones que permiten la formación de lo que se considera conocimiento, verdad o realidad. El conocimiento, aparato de conceptos e hipótesis científicas, no va a estar exento de condiciones, de necesidades que se sitúan en la inmanencia del tiempo, abarcando dimensiones muy complejas que deben abordarse de forma interrelacionada. A raíz del libro de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, la noción de *paradigma* tratará de ampliar la racionalidad hacia las condiciones que permiten el surgimiento de las teorías científicas; el cambio de éstas prepara la aparición de un nuevo paradigma científico que contiene nuevos problemas y nuevas soluciones, nuevas teorías, hipótesis y conceptos. Surge así un *nuevo mundo* pues los nuevos *problemas* a los que se enfrenta la investigación científica generan nuevas teorías, *ideas prácticas* o *herramientas* que organizan la experiencia, graduándola de distinta forma a lo largo del tiempo. La noción de *inconmensurabilidad* permite distinguir entre paradigmas que ofrecen distintas

visiones del mundo al depender de diferentes contextos problemáticos. Estos dos párrafos de Kuhn son claves para comprender la transición moderna en la teoría del conocimiento:

“En la medida en que las herramientas suministradas por el paradigma continúan demostrando su capacidad de resolver los problemas que define, la ciencia se mueve muy aprisa y penetra con gran profundidad merced a la utilización confiada de dichas herramientas. La razón es clara. En la ciencia ocurre como en las manufacturas: el cambio de herramientas es una extravagancia que se reserva para las ocasiones que lo exigen. El significado de las crisis es que ofrecen un indicio de que ha llegado el momento de cambiar de herramientas” (Kuhn, 2006: 164).

“En tiempos revolucionarios, cuando cambia la tradición de la ciencia normal, la percepción que tiene el científico de su medio ha de reeducarse; en algunas situaciones familiares, ha de aprender a ver una nueva Gestalt. Una vez que lo haya hecho, el mundo de su investigación parecerá ser aquí y allá inconmensurable con aquel que habitaba antes” (ibíd.: 213).

La hermenéutica es otra de las corrientes de pensamiento que cuestionan los postulados positivistas y su intento de aplicación a las ciencias humanas. La hermenéutica trata de poner en cuestión la independencia de los hechos de cualquier interpretación; la interpretación es la condición misma de la aparición de la verdad. Los hechos de la experiencia van a estar condicionados por la actividad comprensiva del investigador que se sitúa en un mundo; la comprensión es la actividad normal del ser humano y no existe objeto sin un horizonte de significados que lo orienta, un horizonte que une pasado, presente y futuro⁸¹. El neopragmatismo de Rorty, que interpreta los postulados de Gadamer⁸², recibiendo la influencia del pragmatismo de Dewey y Sellars⁸³,

⁸¹ Esto supone una revitalización de los postulados kantianos, de las condiciones que hacen posible la experiencia, que ahora no son universales y necesarias sino históricas y contextuales. Lo trascendental deja paso a un mundo previo de significados (pre comprensión). Sin embargo, la hermenéutica guarda importantes distancias respecto al carácter constituyente de la subjetividad; la pre comprensión *no es constitutiva del objeto sino una orientación del juicio sobre el mismo*. La pre comprensión es un *ethos*, un “mundo de costumbres dadas” (D’Agostini, 2000: 332-333).

⁸² La interpretación de Rorty amplía los postulados de la hermenéutica a cualquier actividad científica (no sólo al ámbito de las ciencias humanas), introduciendo una novedad, la hermenéutica anti ontológica, que renuncia a la idea de verdad, algo ajeno al pensamiento de Gadamer (Grondin, 2008: 152). Siguiendo a Grondin:

ofrecerá una visión contingente del conocimiento que hace de éste un conjunto de respuestas y soluciones generadas por la actividad científica a raíz de las necesidades de una determinada comunidad. El surgimiento de nuevos problemas obliga a construir respuestas, y las respuestas antiguas deben someterse al nuevo problema, dejando de ser válidas si no se demuestran útiles. El conocimiento se convierte en un producto que hay que fabricar según las necesidades humanas y el tipo de problemas que el ser humano tenga que resolver (problemas que van desde desconocimiento del mundo físico hasta el dolor en los seres humanos). Ciencia y sociedad siguen un mismo patrón, una misma *lógica*, y el conocimiento se transforma en una estética, lo que lleva a Rorty a defender “la sensibilidad del artista para entrar creativamente en contacto ante los posibles sufrimientos de la persona” (D’Agostini, 2000: 478). El término *estética* hace referencia a la construcción de discursos suscitados por problemas en los que interviene la imaginación (la capacidad de hacer algo nuevo), la sensibilidad y la capacidad selectiva del entendimiento humano. La hipótesis estética quiebra la idea de representación; la imaginación y el carácter selectivo de la creatividad impiden que el discurso sea isomorfo respecto de una realidad no discursiva. Lo *bello* es el éxito alcanzado en la resolución de problemas públicos.

Por otros caminos teóricos se van llegar a semejantes conclusiones epistemológicas que refuerzan la hipótesis estética. El estructuralismo va a cuestionar la autonomía de un sujeto libre y autónomo, situado en un pedestal trascendental, independiente de la contingencia de la historia. Con los

“Aunque Rorty pretende invocar una nueva cultura gadameriana, es difícil no reconocer aquí el apogeo del constructivismo moderno para el cual el mundo se reduce a la concepción que nos hagamos de él. Este nominalismo que comprende el lenguaje de una manera puramente instrumental es el que Gadamer critica con fuerza” (ibíd., 2008: 154).

⁸³ “El interés por el pensamiento hegeliano y por la fenomenología ha provocado que a menudo Sellars admitiese que el *dato*, cuando hablamos de los hombres y de sus acciones, es necesariamente intencional, implica la intervención del sujeto y, sobre todo, implica la intervención del lenguaje. No reconocemos datos, de cualquier género, a no ser que poseamos un lenguaje que desde un principio los distinga, los aísle, los categorice y los transmita. Existe una contaminación natural e inevitable entre el dato y el sujeto, entre el dato y el lenguaje. Como se ha señalado, también Goodman y en cierta medida Quine tienden a reconocer este hecho; Sellars ha sido uno de los primeros en proponer expresamente la tesis y en volverla a conectar al nexo entre empirismo e idealismo. Por todo esto, se le considera uno de los padres del giro pragmático, y su obra, sin lugar a dudas, se encuentra en los orígenes de la corriente del pragma-idealismo, actualmente activa en la filosofía analítica americana” (D’Agostini, 2000: 279-280).

antecedentes críticos de Nietzsche, Freud y Marx, se va a cuestionar la idea moderna de sujeto, señalando las instancias previas que lo condicionan y lo producen. El sujeto no es una esencia permanente ni inicia por sí mismo su propia actividad. El cuerpo, el inconsciente o las condiciones de producción, van a ser conceptos determinantes que, reelaborados por autores como Deleuze o Foucault, ofrecen una visión constructiva y estética del sujeto. La crítica epistemológica, desde diferentes puntos de vista, reemplazará las respuestas realistas, trascendentales y positivistas por *condiciones problemáticas*, momentos de indeterminación o incertidumbre que obligan a modificar las respuestas que normalmente habían funcionado.

El fracaso en la fundamentación epistemológica moderna llevará a una nueva conclusión. Los artefactos objetivos (teorías científicas) y los artefactos subjetivos (formas de la propia subjetividad), expresados gracias al lenguaje, responden a diferentes finalidades, pero ambos productos son el resultado de *condiciones históricas*. Nuevas condiciones obligan a un comportamiento imaginativo que construya nuevas respuestas discursivas. Por tanto, el conocimiento no representa una realidad inmutable e independiente, y la identidad no es una esencia trans-histórica. La categoría de sujeto estético identifica al tipo de sujeto que crea lo nuevo para dar respuesta a necesidades, ya sean públicas o privadas. Los conceptos tradicionales (conocimiento, identidad) adquieren un nuevo significado al cambiar el contexto epistemológico que los vio nacer. Ahora el conocimiento “es como *verdad*, simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior. Según esta perspectiva, la indagación de la naturaleza del conocimiento sólo puede ser una explicación socio histórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias” (Rorty, 1996A: 43).

1.1 Antecedentes. El positivismo lógico.

Los nuevos postulados epistemológicos que sustentan la hipótesis de investigación no pueden abordarse sin una descripción previa de su punto de partida, de los postulados previos que van a ser reformulados, transformados o declarados inservibles para los nuevos problemas que se plantean. El positivismo, el empirismo lógico, o la filosofía analítica aportaron respuestas al problema de la distinción entre actividades científicas y actividades no científicas, sometiendo la *lógica* de la ciencia a la primacía del método científico. El método de *verificación*, según el positivismo del Círculo de Viena, o el método de *refutación*, según la filosofía de la ciencia de Popper, fueron los *criterios* en la labor de separación del conocimiento científico de otro tipo de “saberes”, no científicos.

Estos criterios de demarcación se encuadran dentro de una determinada epistemología de inspiración *realista*. El *paradigma referencial de la significación* “ocupa el corazón mismo del *Tractatus* de Wittgenstein y reina en el positivismo lógico. Pero también vale para el idealismo que asimila la significación a un objeto ideal (un universal) que el pensamiento aprehende y la palabra expresa” (Hottois, 1999: 341). Mediante este postulado fundamental se defiende la teoría de *la verdad como correspondencia*, esto es, la teoría que defiende una visión del conocimiento donde la verdad es la adecuación o aproximación entre lenguaje humano y mundo externo. Este criterio permite unificar toda una serie de pensadores y posturas epistemológicas pues, en esta cuestión, “prácticamente no hay diferencias entre Platón, Descartes, Husserl, Frege o Carnap” (ibíd.: 341). Los problemas que se plantean estos pensadores tratan de la relación entre el lenguaje y los elementos extralingüísticos, esto es, la referencia⁸⁴. La realidad o los conceptos universales ideales serían significados que son reflejados por el lenguaje científico, que actúa como un *espejo de la*

⁸⁴ Con la noción de referencia se entiende una relación entre una expresión, lenguaje, y el mundo extralingüístico. Pierce y Frege utilizan el término *objeto* para referirse al mundo, esto es, al referente de la expresión. También Frege entiende lo mismo mediante el término *significado*; Russell hará lo propio mediante el término *denotación* mientras que Carnap usará el término *extensión*. Para Frege, la relación se establece por medio del *sentido*; el sentido de un nombre propio es idéntico al sentido de una descripción definida. Carnap se referirá a lo mismo al hablar de *intensión*, Mill al hacerlo mediante el término connotación y Pierce o Saussure por medio de imagen mental o concepto (Blasco y Grimaltos, 1999).

realidad. La influencia del Tractatus lógico-philosophicus (1921) de Wittgenstein en el Círculo de Viena y el neopositivismo es decisiva (Sánchez Meca, 2010: 329). La tesis representacionista o pictórica del lenguaje defiende que el lenguaje es una representación o copia de la realidad, una representación de hechos extralingüísticos. El lenguaje humano tiene la capacidad de “representar, como un espejo, la realidad del mundo; el lenguaje es la imagen del mundo porque tiene capacidad pictórica o capacidad de representación. Cuando por medio de proposiciones describe hechos sus elementos reproducen y representan... Lo que hace posible este isomorfismo entre lenguaje y realidad es la participación de ambas instancias en una misma figura lógica o estructura común” (ibíd.: 356).

Desde el siglo XIX, el método positivista y su epistemología ha sido el paradigma dominante en la organización de la investigación; toda investigación debía seguir unas reglas universales para alcanzar el *conocimiento científico*. La tradición positivista defiende la existencia de un *único* método, el *método científico*, capaz de asegurar la validez de nuestro conocimiento. Cualquier área de conocimiento debía seguir el método de las ciencias naturales para validar su conocimiento; el camino hacia la ciencia estaba marcado por la forma de proceder de la ciencia física. La física es el ejemplo a seguir por todas las ciencias; el éxito alcanzado por la moderna ciencia física legitima dicho procedimiento, resultando de ello un *monismo metodológico*.

Para el positivismo, la experiencia es el criterio de validez de nuestro conocimiento. La experiencia es el criterio de distinción, el criterio de demarcación entre conocimiento científico y todo lo demás. Los conocimientos que no pueden ser traducidos a alguna forma de interpretación empírica carecen de sentido, entendiéndose por esto la ausencia de correspondencia del lenguaje con la experiencia. La poesía o la metafísica se situarían fuera del territorio de la ciencia, se trata de estética o, peor aún, de metafísica que trata de hacerse pasar por conocimiento científico.

La aplicación del método positivista a la realidad social estaba legitimada por el éxito conseguido por el método científico en la realidad natural. La aplicación del método de las ciencias naturales en la investigación social se justificaba por los rendimientos que ese mismo método había alcanzado en su investigación de la naturaleza; la promesa metodológica era alcanzar el territorio de la ciencia para las disciplinas sociales, descubrir las leyes o regularidades de los fenómenos sociales. El primer referente que encontramos en la defensa del método positivista para la realidad social se encuentra, en el siglo XIX, en la figura de Auguste Comte. Para Comte, el *saber positivo* versaba sobre *hechos*. Hechos positivos son fenómenos observables y verificables empíricamente por el hombre, por cualquier hombre (Zubiri, 2010, 130). *Los hechos son las observaciones*. Bajo el criterio de la observación, el método positivista busca conocer las relaciones invariables entre hechos. La forma de presentación de los hechos científicos consiste en la formulación de leyes de la naturaleza, que expresa la repetición de las conexiones entre los hechos (ibíd.: 131-133). La aplicación de este modelo al estudio de los hechos sociales dará lugar a la física social o ciencia de los fenómenos sociales, *la sociología* (ibíd.: 141). El heredero del positivismo del siglo XIX en el siglo XX fue el positivismo lógico o *neopositivismo*. Para A. J. Ayer, el término *positivismo lógico* identifica el punto de vista:

“De un grupo de filósofos, hombres de ciencia y matemáticos que se denominaron a sí mismos, el Círculo de Viena... El Círculo de Viena surgió a principios de la década de 1920 a 1930, cuando Moritz Schlick, en torno del cual se agrupó, llegó de Kiel para ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Viena. En el aspecto filosófico sus principales miembros, además del mismo Schlick, fueron Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel y Victor Kraft; en el aspecto científico y matemático, Philipp Frank, Karl Menger, Kurt Gödel y Hans Hahn... Al advertir que se tenía un común interés por un determinado conjunto de problemas y una actitud común hacia ellos, sus miembros se reunieron con regularidad para discutirlos” (Ayer, 1993: 9).

En el siglo XX, el positivismo lógico o neopositivismo se inspiró en la actitud adoptada por el empirismo de Hume al tratar de invalidar la intención del

lenguaje metafísico de hacerse pasar por conocimiento científico. En su *Investigación sobre el conocimiento humano*, Hume describe con claridad el espíritu que mueve al positivismo:

“Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión” (Hume, 2007: 209).

El método de la observación establece el criterio de demarcación entre ciencia y metafísica. Los miembros del Círculo de Viena pensaron que allí donde Kant había fracasado, ellos habían triunfado, es decir, en encontrar un modo para poner a la filosofía en la senda segura de una ciencia (Ayer, 1993: 15).

Para Rorty, el positivismo lógico y la filosofía analítica desplazaron la atención de la filosofía de las *ideas de la mente* al *lenguaje*⁸⁵, preguntándose por el significado empírico o verificable de las proposiciones. El neopositivismo conserva el mismo impulso anti-metafísico presente en el pensamiento de Hume y, con las debidas diferencias, en Kant, porque “muchos de los argumentos filosóficos acumulados acerca de las matemáticas, derivadas en lo fundamental de Kant, habían sido invalidadas por el progreso experimentado por las matemáticas. La geometría no euclidiana había minado el argumento de la estética trascendental” (ibíd.: 38). Superando el psicologismo kantiano y

⁸⁵ La originalidad del positivismo lógico “radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir” (Ayer, 1993: 16). Rorty señalará la continuidad en la filosofía analítica de la tradición fundamntalista que ha dominado al pensamiento occidental:

“La filosofía *analítica* es una nueva variante de la filosofía kantiana, una variante que se caracteriza principalmente por considerar que la representación es lingüística más que mental, y que la filosofía del lenguaje, más que *crítica trascendental* o psicología, es la disciplina que presenta los *fundamentos del conocimiento*. Esta insistencia en el lenguaje, no cambia esencialmente la problemática cartesiano-kantiana, y por tanto no da a la filosofía una nueva auto-imagen. La filosofía analítica sigue empeñada en la construcción de un marco de referencia permanente y neutral para la investigación, y por tanto para toda la cultura” (Rorty, 2010: 17).

declarando imposibles los juicios sintéticos a priori, el positivismo lógico defendió que son dos los métodos para decidir la verdad de un enunciado; mediante la *demonstración* (los lenguajes formales y lógicos, a priori) y mediante la *experiencia* (empírico y a posteriori), únicos criterios válidos para declarar un enunciado con sentido (Hattois, 1999: 320-321). Para los positivistas existían dos únicas clases de proposiciones significativas: “las proposiciones formales como las de la lógica o las matemáticas puras, que decían eran tautológicas, y las proposiciones fácticas, que se requería fueran verificables empíricamente. Se suponía que estas clases contenían todas las proposiciones posibles, de suerte que si una oración no lograba expresar nada que fuese verdadero o falso, ni expresar algo que pudiera someterse a una prueba empírica, se adoptaba el criterio de que ella no constituía una proposición en absoluto; podía tener un significado emotivo, pero literalmente carecía de sentido” (Ayer, 1993: 16).

El lenguaje científico era definido como aquel lenguaje que tiene *sentido*, a diferencia de aquellos lenguajes vacíos que carecen de él pues “lo que hasta ahora se han considerado así no son interrogantes auténticos sino series de palabras sin sentido... En realidad consisten en sonidos vacíos” (ibíd.: 61). Una proposición es *analítica* cuando su validez depende únicamente de las definiciones de los símbolos que contiene y es *sintética* o empírica, cuando está determinada por los hechos de la experiencia. Las proposiciones analíticas, como las de la lógica y la matemática son irrefutables (ibíd.: 90-91). Las proposiciones sintéticas, con contenido informativo, dependen de alguna forma de verificación empírica, de su comprobación con los hechos de la experiencia mediante “el acto de verificación: el acaecimiento de un hecho definido comprobado por la observación, por la vivencia inmediata... No hay otra prueba y confirmación de las verdades que no sea la observación y la ciencia empírica” (ibíd.: 62).

La finalidad del método analítico en la filosofía consistía en el “esclarecimiento de los conceptos significativos y de las auténticas proposiciones, y sirve para la fundamentación lógica de la ciencia fáctica y de la

matemática”, eliminando las “palabras a significativas y pseudo-proposiciones carentes de sentido” (ibíd.: 84). Las proposiciones metafísicas son aquellas que carecen de sentido, no son ni verdaderas ni falsas, pues no se afirma nada, son pseudo-proposiciones o proposiciones estéticas ya que “una secuencia de palabras carece de sentido cuando dentro de un lenguaje específico no constituye una proposición... Nuestra tesis es que el análisis lógico ha revelado que las pretendidas proposiciones de la metafísica son en realidad pseudo-proposiciones” (ibíd.: 67).

Si esta era la postura científica del positivismo lógico en filosofía de la ciencia, su relación con las ciencias sociales no era muy diferente a la relación mantenida por el positivismo del siglo XIX; un mismo método para todas las ciencias pues, para *El Círculo de Viena*, no existía una diferencia radical entre ciencias naturales y ciencias sociales:

“La escala y diversidad de fenómenos con que tratan las ciencias sociales las hace menos aptas para establecer leyes científicas, pero ésta era una dificultad práctica, no de principio: en última instancia, también tratan de acontecimientos físicos... No había diferencia esencial alguna, ni en la finalidad ni en el método, entre las distintas ramas de la ciencia. En las ciencias sociales, no menos que en las ciencias naturales, se hizo el intento de formular hipótesis que pudieran ser sometidas a prueba mediante la observación” (ibíd.: 27).

El positivismo lógico es entonces un método, el *análisis lógico*, que busca, de manera negativa, eliminar las proposiciones carentes de sentido, y de manera positiva, el esclarecimiento de la ciencia fáctica mediante afirmaciones empíricas. En este sentido, Schlick habla entonces de *lo dado*, esto es, de impresiones sensoriales:

“Así, llegaremos a palabras cuyo significado no podrá ser descrito mediante una frase, sino que se deberá indicar directamente; en definitiva, el significado de una palabra tendrá que ser mostrado, deberá ser dado. Esto se hace mediante un acto de indicación, de señalamiento y lo señalado debe ser lo dado; de ningún otro modo puede ser remitido a ello... En consecuencia, a efecto de establecer el significado de una

proposición, deberemos transformarla por medio de sucesivas definiciones hasta que en última instancia sólo aparezcan en ella palabras que ya no pueden ser definidas, pero cuyos significados pueden ser directamente señalados. El criterio de verdad o de falsedad de la proposición se hallará en el hecho de que en circunstancias definidas ciertos datos están presentes o no están presentes” (ibíd.: 93).

Esto no significa, en coherencia con lo explicado anteriormente, que el pensamiento positivista se limite a las experiencias dadas, pues lo que busca el positivista son “las normas que regulan las conexiones entre las experiencias y mediante las que éstas pueden ser previstas” (ibíd.: 98). Pero, en todo caso, la respuesta positivista será cuestionada al analizar las condiciones que hacen posible la aparición de *lo dado*, pues lo dado no puede presentarse sin toda una serie de problemas y cuestiones que lo anteceden. Como se verá, la crítica del positivismo alcanzará a la idea misma de experiencia (pura), llamando la atención sobre la necesidad de comprender la génesis de la “experiencia”. El conocimiento nace de un mundo que lo hace posible, unas condiciones que obligan a generar distinciones analíticas, a seleccionar objetos y a realizar combinaciones experimentales organizando la experiencia.

Para el positivismo, la ciencia es la única que tiene derecho para hablar de la realidad extralingüística, pues su misión es representar la realidad que no es lenguaje. Popper describió la actitud científica como la invención de hipótesis generales a partir de las cuales se pueden deducir enunciados particulares que describan observaciones o experiencias futuras. El criterio no será ya el método de verificación sino el método de *falsación* o *refutación*; las observaciones de hechos diferentes a los propuestos permiten someter a prueba los enunciados científicos. El criterio para aceptar enunciados científicos es la posibilidad de que dicho enunciado pueda ser refutado, lo que evita la *inmunización* de las teorías. Siguiendo a Popper:

“Nunca es posible justificar o verificar las teorías científicas. Mas, a pesar de ello, una hipótesis determinada, A, puede aventajar bajo ciertas circunstancias a otra, B; bien sea porque B esté en contradicción con ciertos resultados de la observación, y por tanto, queda *falsada* por ellos, o porque sea posible deducir más predicciones

valiéndose de A que de B. Lo más que podemos decir de una hipótesis es que hasta el momento ha sido capaz de mostrar su valía, y que ha tenido más éxito que otras; aun cuando, en principio, jamás cabe justificarla, verificarla ni siquiera hacer ver que sea probable” (Popper, 1977: 293).

Popper se sitúa en la tradición del pensamiento *realista*. Sus diferencias respecto al instrumentalismo o constructivismo permiten establecer un criterio de demarcación entre los postulados pertenecientes a la corriente realista (teoría de la verdad como correspondencia) y los postulados instrumentalistas o constructivistas, que ven el realismo un postulado innecesario para el progreso de la ciencia. El realismo de Popper queda descrito nítidamente en el siguiente párrafo; las problemáticas que asocia permiten comprender el sentido de los problemas que se plantea esta investigación:

“La cuestión central aquí es el realismo. Es decir, la realidad del mundo físico en que vivimos; el hecho de que este mundo existe con independencia de nosotros; que existió antes de que existiese la vida, según nuestras mejores hipótesis; y que continuará existiendo, por lo que sabemos, mucho después de que todos nosotros hayamos desaparecido. He argüido a favor del realismo en varios lugares⁸⁶. Mis argumentos son, en parte racionales, en parte *ad hominem*, y en parte, incluso, éticos. Me parece que el ataque al realismo, aunque intelectualmente interesante e importante, es bastante inaceptable, sobre todo después de dos guerras mundiales y del sufrimiento real (sufrimiento evitable) que produjeron inexcusablemente” (Popper, 2010: 377).

Sobre la base de los postulados positivistas van a ir apareciendo una serie de propuestas que, a pesar de mantener, como es el caso del pragmatismo, la unidad entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, establecerán fisuras alrededor del *monismo metodológico* y el *criterio positivista de verificación*. La producción de lenguajes “estéticos”, esto es, expresivos, no será declarada un sinsentido, y se defenderá una pluralidad de métodos para la resolución de problemas. El supuesto método científico es sólo una de las formas de acción que el ser humano lleva a cabo para resolver problemas y no

⁸⁶ Popper se refiere al Capítulo 2, Sección 5, de Conocimiento Objetivo.

comunica necesariamente con la verdad o realidad. Otros métodos, si alcanzan los fines que se proponen, son igualmente válidos.

Las nuevas teorías tratan de superar la barrera entre *hecho* y *valor*, siendo los fines o problemas humanos distintos de los problemas de las ciencias naturales pero obedeciendo ambos a una misma *lógica de la investigación común*. El criterio deja de ser la experiencia y pasa a ser la *experimentación*, el éxito de las teorías o de los discursos se demuestra no por la experiencia observable sino por la repetición de las prácticas exitosas. El conocimiento es práctica, relaciones con el mundo, y las relaciones exitosas con el mundo demuestran su verdad en la formación de hábitos. La unidad de la ciencia se demuestra en unas condiciones comunes, el planteamiento de problemas, pero los fines que plantean los problemas difieren y, por tanto, difieren también sus métodos de resolución. Los problemas humanos y los problemas de la física tienen el mismo estatuto o jerarquía epistemológica, pero sus soluciones no requieren de un mismo y único método pues difieren en los fines que plantean. Las prácticas discursivas del arte, el cine o la publicidad están adaptadas a los fines que se plantean en estas áreas, pero eso no supone una inferioridad epistemológica respecto a las prácticas discursivas de la física. Se trata sólo de diferentes lenguajes que obedecen a diferentes finalidades humanas.

1.2 La crisis del positivismo moderno: acción, situación y pragmatismo.

Pueden encontrarse parecidos justificados, como demuestra Ángel Manuel Faerna en su *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, entre la teoría pragmatista y el pensamiento de Ortega y Gasset (Faerna, 1996: 70, 95). En este sentido, cabe señalar algún fragmento de la obra de Ortega para ayudar a comprender los problemas que plantea el dualismo moderno, sostenido por el subjetivismo idealista y el objetivismo positivista. El pensamiento de Ortega trata de poner al sujeto y al objeto “juntos en su distinción” y el texto que se ofrece a continuación define con claridad el

significado de las teorías del conocimiento antiguo y moderno, ofreciendo un hilo argumentativo coherente con la totalidad de la investigación:

“Para los antiguos, realidad, ser, significaba *cosa*; para los modernos, ser significaba *intimidad, subjetividad*; para nosotros, ser significa vivir, por tanto, intimidad consigo y con las cosas... La existencia de las cosas como existencia independiente de mí es problemática, por consiguiente, abandonamos la tesis realista de los antiguos. Es, en cambio, indudable que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de las cosas es dependiente de mí, es mi pensarlas; ésta es la porción firme de la tesis idealista... Es falso, pues, que la conciencia sea algo cerrado, un darse cuenta sólo de sí misma, de lo que tiene en su interior... Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe sólo pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir... Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de una coexistencia” (Ortega, 2010: 176-178).

La verdad que alcanza Ortega es la verdad indubitable del *ser*, de sujeto y mundo; *existencia, vivir, acontecimiento*. Esta verdad impide entender el pensamiento antiguo sin tener en cuenta el descubrimiento moderno del sujeto, pero tampoco permite que este descubrimiento caiga en el idealismo que separa al sujeto del mundo haciendo de éste algo innecesario, o peor aún, una invención subjetiva; “el error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos” (ibíd.: 169). Es necesario optar por un punto intermedio, complementario, por la existencia que une mundo y sujeto en el acontecimiento práctico que es *vivir* “el modo de ser radical” (ibíd.: 172). Y es desde ese vivir desde donde tiene lugar la presentación de la verdad, el acontecer de la verdad donde “el ser se agota en el aparecer” (ibíd.: 169). Los modos de ser son prácticas posibles en las que “existen dos cosas distintas aunque unidas la una a la otra” (ibíd.: 177-178). Al igual que Heidegger, vivir es estar ya sumergido, *arrojado*, en el mundo:

“Podemos representar nuestra vida como un arco que une el mundo y el yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez... No nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su tráfigo, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él...” (Ibíd.: 186-187).

El dualismo moderno utiliza el modelo de los entes separados, el interior subjetivo y el exterior objetivo, y busca la explicación de la conexión entre sujeto y mundo. Pero su separación es artificial. En esta nueva comprensión, que depende fundamentalmente de la fenomenología, el sujeto y el objeto, el interior y el exterior, es el resultado de un proceso analítico de diferenciación posterior al estado originario y unitario donde sólo hay vida, existencia, facticidad⁸⁷. En un sentido parecido va a expresarse Heidegger, pues “fenoménicamente ni me experimento primero a mí mismo y luego experimento al mundo, ni, a la inversa, experimento primero el mundo y luego me experimento a mí mismo, sino que en la experiencia están dadas ambas cosas a la vez en unión indisoluble” (Safranski, 2007: 190). La vida, “no podemos observarla desde fuera, estamos siempre en medio de ella” (ibíd.: 145); la *acción* es la estructura fundamental del *Dasein*, del ser-en-el-mundo (ibíd.: 191). Si el ser-en-el mundo, “sin distancias” (ibíd.: 190), se entrega “al río del tiempo” (ibíd.: 259), y el acontecer de la verdad tiene lugar “en la relación del hombre con su propia mismidad y con el mundo” (ibíd.: 260). No hay ninguna verdad independiente del hombre, la verdad aparece, se presenta, acontece. El preguntar es el *claro* que permite la presentación de la verdad, su desvelamiento. El hombre se puede presentar a sí mismo, “el hombre sabe esto porque se experimenta a sí mismo como un ser

⁸⁷ La crítica de Heidegger se sitúa en la perspectiva antisubjetivista, que ya había sido mantenida por el positivismo y la filosofía analítica, negando el sesgo trascendental de la fenomenología de Husserl (D’Agostini, 2000: 115). Aunque la conciencia no está separada en absoluto del mundo, Husserl, “después de haber descrito el proceso de la conciencia antes de su escisión entre yo y mundo... cae de nuevo en aquella representación que él quería superar, la de un yo como propietario de los contenidos de la conciencia” (Safranski, 2007: 110). Para Heidegger esa subjetividad, un yo trascendental inmutable y externo al mundo, es ficticia, sólo hay un yo-en-el-mundo, existencia, a partir del cual se desarrollan modos de ser, uno de los cuales es el comportamiento objetivador; “querer captar algo con la intención distanciadora del conocimiento es solamente una de las posibles formas de conciencia intencional” (Safranski, 2007: 107).

que puede mostrarse y ocultarse”, la distancia, el *espacio de juego*, le permite des ocultarse y aparecer, “distinguirse de lo que le rodea y saber que está ahí” (ibíd.: 260). Pero la distancia que permite la aparición no es una distancia “trascendental” sino una apertura que no sitúa al sujeto “sobre” o “fuera” del mundo, acontece en el torrente de la existencia⁸⁸. La acción, el comportamiento, es la estructura esencial del “ser ahí” (ibíd.: 192), el preguntar abre un claro para la presentación de la verdad⁸⁹. La pregunta por uno mismo produce la apertura necesaria para la presentación, des ocultación, de sí mismo. El hombre se distingue del mundo, y de sí mismo, porque el preguntar abre un claro que permite al hombre saber de sí. La distancia, “el espacio de juego de la libertad” (ibíd., 2007: 260), se abre gracias a la pregunta que tiene como respuesta la presentación de un mundo.

Aunque la analítica de la facticidad, de la situación o existencia, pueda aproximarse a los planteamientos de otros pensadores pragmatistas o materialistas, el trabajo filosófico de Heidegger va a derivar en cuestiones muy distintas que hacer referencia a la técnica, la ciencia instrumental y que tratan de la des divinización del mundo. Si el pensamiento pragmatista reduce una multiplicidad en una unidad armoniosa, el pensamiento del Ser se distancia completamente del pragmatismo al preguntarse por lo inabarcable e inaprensible, estableciendo una distancia radical con los planteamientos inmanentistas y estéticos. Es la diferencia entre lo *bello* en Rorty y lo *sublime* en Heidegger.

Wittgenstein, como se ha mencionado previamente, es otro pensador determinante para comprender el giro pragmático del significado. Si Wittgenstein influyó en el positivismo lógico con su teoría representacionista del significado,

⁸⁸ Para Scheler, la distancia coloca al sujeto fuera del mundo, pues “el hombre, gracias a su espíritu, ocupa un lugar singular en el cosmos, pues el hombre puede objetivarlo todo y queda así fuera, y por encima, del mundo espacio-temporal que puede objetivar” (Fernández Beites, 2010: 82).

⁸⁹ “El hombre no posee ninguna verdad absoluta, pero está absolutamente en una relación de verdad, que produce aquel juego de ocultar y des ocultar, surgir y desaparecer, ser ahí y ya no estar ahí. Heidegger encuentra la expresión más breve para esta comprensión de la verdad en el término griego *aletheia*, que traducido literalmente significa des ocultación. Verdad es lo arrebatado a la ocultación” (Safranski, 2007: 260).

el cambio en sus postulados a raíz de sus *Investigaciones filosóficas* determina un giro epistemológico que va a marcar una manera diferente de entender el significado lingüístico. Aparece así una diferencia clave que permite unir aquellos pensamientos que conciben el significado del lenguaje de una manera práctica, pragmática; la significación no es la referencia, sino que depende del uso de las palabras, del “carácter de acción que tienen las emisiones lingüísticas” (Habermas, 1990: 114). El lenguaje va a convertirse en una herramienta cuyo sentido se encuentra en los verbos realizativos, en aquello que se hace cuando el hablante usa el lenguaje pues “es nuestra acción la que yace en el fondo del lenguaje” (Wittgenstein, 1987: 204). Los juegos del lenguaje van a ser prácticas públicas, juegos compartidos por una pluralidad de hablantes que los mantienen mientras “la regla que determina la acción común se respete, mientras, al reconocerla, confirme su fuerza” (Hottois, 1990: 340). Los juegos lingüísticos son una noción amplia que incluye “actividades específicamente basadas en palabras (orales o escritas), actividades donde las palabras son un componente más, e incluso actividades sin palabras que son expresivas de algún modo... La noción de juego lingüístico se refiere a cualquier uso de un tipo de signos” (Martínez Freire, 1995: 43). Para Wittgenstein, aprender algo es ser capaz de hacerlo y el uso de las palabras enseña su significado (Sánchez Meca, 2010: 340-341).

Estos postulados permiten establecer un puente con la concepción pragmatista del conocimiento. Con la categoría de *acción*, el pragmatismo identifica algo “lógicamente anterior a la división conceptual de sujeto y objeto” (Faerna 1996: 15). La acción es la instancia genética, constituyente, del sujeto y el objeto, de la separación entre exterior e interior pues “tal oposición es subsidiaria de la realidad más básica que es la acción” (ibíd., 1996: 16). Según William James, la procedencia del término *pragmatismo* es la siguiente:

“Procede de la palabra griega *pragma*, que quiere decir acción, y de la que proceden nuestras palabras “práctica” y “práctico”. Fue introducido por primera vez en la filosofía por el Sr. Charles Sanders Pierce en 1878... El Sr. Pierce afirmó que, para esclarecer el significado de un pensamiento, sólo necesitamos determinar qué conducta

es adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros todo su significado... Para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto, sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de índole práctica podría entrañar ese objeto, qué sensaciones hemos de esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de esos efectos, inmediatos o remotos, es nuestra concepción total del objeto, si es que esa concepción tiene algún significado real. Éste es el principio de Pierce, el principio del pragmatismo" (James, 2006: 80).

Junto a Wittgenstein y una determinada interpretación del pensamiento de Heidegger (previa a la pregunta por el Ser, entendido éste como lo "sublime"), el pensador norteamericano John Dewey va a ser determinante para comprender el desarrollo del pragmatismo estético de Richard Rorty. Por ello, el análisis del pensamiento de Dewey resulta fundamental para comprender la estetización de la epistemología en Rorty. Con Heidegger, Wittgenstein y Dewey⁹⁰ puede comprenderse el giro pragmático e historicista de la epistemología, que abandona el esquema cartesiano-kantiano que seguía presente en la filosofía analítica en su "intento de escapar a la historia, un intento de encontrar condiciones ahistóricas de cualquier posible cambio histórico. Desde esta perspectiva, el mensaje común de Wittgenstein, Dewey y Heidegger es historicista. Todos ellos nos recuerdan que las investigaciones de los fundamentos del conocimiento o de la moralidad o del lenguaje o de la sociedad quizá no sean más que una apologética, un intento de eternizar un determinado juego lingüístico, práctica social o auto-imagen contemporáneos" (Rorty, 2010: 18).

Las prácticas científicas o las auto-imágenes personales y colectivas son sólo cristalizaciones históricas a partir de un contexto de necesidades y problemas. El precipitado que se forma, ya se trate de teorías científicas o de la identidad personal, no es una esencia permanente situada fuera de la pendiente de la historia, sino un conjunto de prácticas útiles cuyo éxito tiende a archivarlas en la memoria o en los libros de consulta (James, 2006: 172). Pero la verdad,

⁹⁰ "Wittgenstein, Heidegger y Dewey están de acuerdo en que hay que abandonar la noción del conocimiento en cuanto representación exacta, que resulta posible gracias a procesos mentales especiales e inteligible gracias a una teoría general de la representación" (Rorty, 2010: 16).

“lejos de ser un fin en sí mismo, sólo es un medio preliminar con vistas a otras satisfacciones vitales... El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva básicamente de la importancia práctica que sus objetos tengan para nosotros” (ibíd.: 172). La naturalización de la epistemología hace del conocimiento un artefacto al servicio de las necesidades de un contexto o situación.

Una de las formas de comprender la lógica de formación de los discursos científicos se manifiesta en el pensamiento de Dewey, que se estudia a continuación. Dewey piensa la ciencia como una forma humana de responder a situaciones de incertidumbre o desequilibrio situacional. Su pensamiento ofrece una nueva lógica capaz de integrar las nuevas prácticas científicas que en su tiempo parecían cuestionar los postulados y axiomas más sólidos.

1.3 El pensamiento de John Dewey y la superación de la epistemología moderna.

Los postulados de Dewey se sitúan en la línea de las críticas a la filosofía trascendental y al esencialismo, introduciendo novedades dentro del pensamiento positivista-empirista que tiene como eje el *principio de inmanencia*. Dewey trata de superar las paradojas que generan el subjetivismo y el objetivismo con la idea de *situación*, síntesis de ambas posturas. Como se ha descrito en la investigación, el mundo moderno sustituye la oposición o diferencia entre esencia y accidente por la división sujeto y objeto. En la teoría del conocimiento de Aristóteles “no se oponía lo físico a lo mental y psíquico porque también estos eran *físicos* en el sentido de estar afectados por el cambio”, sin embargo, conocer la naturaleza de las cosas requería reflejar en la definición las sustancias inmutables de la naturaleza pues “la naturaleza en su sentido más laudable y digno se componía de sustancias *inmutables* con sus caracteres esenciales fijos o naturalezas. La distinción y la relación entre lo permanente, fijo, y lo variable y cambiante constituía el problema último de la ciencia y la filosofía” (Dewey, 1950: 100). La distinción antigua entre lo

permanente y sustancial, por una parte, y lo cambiante y accidental⁹¹, por otra, hacía de la categoría de sustancia “el reflejo de la idea de que las cosas existen en forma estable en el mundo” (ibíd.: 114).

La epistemología (moderna) girará alrededor de la noción de sujeto mental, un yo (sujeto) que observa un mundo de ideas (objeto), representaciones que se suceden como en un teatro y que generan el problema de la existencia del mundo independiente a ese teatro de representaciones subjetivo. Si el racionalismo de Descartes declaró la existencia de representaciones innatas, el empirismo de Locke señaló la existencia de sensaciones primarias en la mente, ideas que se corresponden con la realidad objetiva o externa a la mente. Se trata de la distinción moderna entre *cualidades primarias*, de las cosas mismas, y *cualidades secundarias*, generadas por la subjetividad. Siguiendo a Locke de la mano de Dewey, la afirmación de la existencia de cualidades primarias en la mente es un intento de resolución del problema de la correspondencia de las ideas con el mundo exterior:

“Locke conservó la noción de que una idea o especie es el objeto inmediato de la mente o del pensamiento, y le reconoció una condición superpuesta a los objetos externos reales... Locke suministró el trasfondo a la teoría del realismo representativo. Trató de vencer la dificultad de encontrar un fundamento, a base de sus premisas, para la creencia en la existencia de un mundo exterior a las ideas, trazando una distinción entre cualidades primarias, solidez, tamaño, movimiento, que son propiedades de objetos, y cualidades secundarias, como el color, el sonido, el olor y el dolor, que no son más que meros efecto del impacto de las propiedades primarias objetivas sobre un sujeto” (ibíd.: 576).

⁹¹Dewey describe con claridad el realismo aristotélico, señalando como el intelecto, cuando conoce, capta la esencia de las cosas mismas:

“La especie sustancial se halla necesariamente presente en toda particularidad o parte, haciendo que sea lo que es, digamos hombre, caballo, encina o roca. Aquello que pertenece intrínseca y necesariamente a una especie constituye su naturaleza o esencia. La definición es la forma que adopta la esencia en cuanto conocida. Lejos de ser algo verbal o siquiera un proceso o producto conveniente del *pensamiento*, la definición representa la captación cognoscitiva de aquello que define (delimita) la sustancia ontológica. La delimita de cualquier otra cosa y capta su idéntico carácter eterno” (Dewey, 1950: 103).

La idea de experiencia en Dewey se aleja de cualquier concepción mentalista o subjetivista⁹². Es por eso que la categoría de *experimentación*, que hace referencia a un sentido operativo y práctico, sirve mejor que la categoría de experiencia para identificar el criterio de justificación del conocimiento científico. El principio de inmanencia del pragmatismo propone un *nuevo realismo* que supera el objetivismo de los antiguos y el subjetivismo mentalista de los modernos mediante la categoría de *experimentación*. Lo que entendemos por realidad es el resultado de un proceso de diferenciación, clasificación y síntesis elaborado por un sujeto situado en un entorno. El término experiencia hace referencia ahora a “lo procesual y constructivo, que hará en su momento posible que los pragmatistas introduzcan la pregunta por los aspectos funcionales del proceso en cuestión. No hay duda de que al hacerlo toman un camino muy alejado del espíritu filosófico general kantiano, pero es un camino que pese a todo arranca de este giro crítico por el que la representación pasa a convertirse en síntesis o, por decirlo con la feliz fórmula Dewey, por el que la experiencia se transforma progresivamente en experimentación” (Faerna, 1996: 86, 87).

El pensamiento pragmatista no puede abordarse sin la influencia de la crítica kantiana, que hace de la experiencia un constructo sintético de elementos. Las “pautas de interpretación” aportadas por los sujetos hacen que no haya una “experiencia directa de las cosas mismas”. La realidad son los procesos, el proceso mismo de construcción en el que participan el sujeto y el mundo⁹³. La pregunta por las condiciones que hace posible la construcción de la experiencia va a recibir una respuesta muy distinta a la aportada por Kant. Al contrario del idealismo trascendental kantiano, no hay una separación entre lo

⁹² “Al vocablo experiencia le corresponde un sentido ventajoso u honorífico cuando, por ejemplo, se dice que una determinada conclusión o teoría se ha comprobado empíricamente, por la experiencia, y de este modo se distingue de cualquier fantasía, de cualquier adivinación afortunada y también de cualquier construcción meramente teórica. Por otra parte, a causa de la influencia de una epistemología psicológica de tipo subjetivo, privado, se ha limitado el término experiencia a los estados y procesos conscientes. La oposición entre los dos sentidos es radical. Cuando se dice que ciertas conclusiones han sido confirmadas por la experiencia o empíricamente, el científico entiende cualquier cosa menos que descansan en estado de ánimo mentales o personales” (Dewey, 1950: 52).

⁹³ Siguiendo a Putnam se recuerda que “la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo” (Putnam, 1988: 13).

trascendental y lo empírico, sino un continuo de actividad en el que se funden organismo y entorno, generando una unidad inicial inseparable. El principio de inmanencia no independiza o separa ningún elemento, no hay nada exterior al flujo de la experiencia o *experimentación*. En su visión sistémica, holística e integradora, “el aparato categorial apriorístico responsable de la síntesis empírica, que el trascendentalismo entiende como un absoluto fuera del espacio y del tiempo, allí donde no puede verse condicionado o alterado por instancias ajenas a la conciencia, lo interpretan los pragmatistas en términos relativos como el producto biológico, histórico y cultural de una continuada práctica con el entorno” (Faerna, 1996: 89). Los sistemas de ordenación son un producto biológico e histórico generado a partir de condiciones problemáticas. El significado de estos sistemas son las prácticas que van a permitir al organismo desenvolverse exitosamente en un entorno o situación. Los problemas de una situación dada obligan a generar los objetos de conocimiento y los sistemas de ordenación. Las *condiciones de posibilidad de la experiencia*, en su sentido kantiano, son *a posteriori*, el resultado de los problemas de una situación.

En la acción o *experimentación* están copresentes las dos fuentes del conocimiento separadas por el pensamiento moderno. “Lo *trascendental*” se reinterpreta ahora como las situaciones problemáticas que obligan a reconstruir un mundo, a producir los objetos, “lo empírico”, que llevan a una situación resuelta o integrada. Dewey supera el dualismo kantiano que separa los conceptos de las intuiciones sensibles, lo trascendental de lo empírico, necesitando de una síntesis, el *esquema trascendental*, para unir dos elementos que nacen en fuentes distintas:

“La escuela racionalista vio con claridad que los *hechos*, aparte de las ideas, eran triviales, que cobran importancia y significado únicamente en relación con las ideas. Pero al mismo tiempo desatendió la naturaleza operativa y funcional de las últimas. De aquí que tratara a las ideas como equivalentes de la estructura última de la Realidad. La fórmula kantiana según la cual *las percepciones son ciegas y los conceptos vacíos*, cuando se separan unas de otras, representa una visión lógica profunda. Pero esta visión fue radicalmente deformada porque se supone que los

contenidos perceptivos y conceptuales se originaban de fuentes distintas y necesitaban, por lo tanto, de una tercer actividad para ponerlos en relación, la del entendimiento sintético” (Dewey, 1950: 129).

Dewey reconoce el avance que supuso la epistemología de Kant, pues “inició un nuevo arranque al sostener que el concepto sin la percepción es vacío y la percepción sin concepto ciego, de suerte que cualquier conocimiento de la naturaleza requiere la unión de los dos” (ibíd.: 567). Pero al mantener que las fuentes del conocimiento son distintas, los principios del entendimiento y el material estético de la sensibilidad, no supo ver que las dos fuentes independientes “emergen como funciones conjugadas cooperadoras en esos procesos de investigación en los que se analizan las situaciones problemáticas para transformarlas en situaciones unificadas” (ibíd.: 567). Para Dewey, lenguaje y experiencia son distinciones analíticas que una situación problemática obliga a generar.

La investigación surge por la existencia de condiciones de incertidumbre, esto es, por la experimentación de problemas que llevan a la búsqueda de soluciones. Las soluciones son herramientas, antiguas, en caso de que estas se demuestren útiles, o nuevas, en caso de que las antiguas hayan perdido su funcionalidad y haya que forjar nuevos conceptos y teorías para reducir la situación de incertidumbre. Para Dewey, no existe un sujeto independiente al mundo, lo que acontece es una *situación*, experimentación; no hay dos elementos separados que posteriormente se unen mediante una “síntesis”, sino la experimentación como acontecimiento originario. Las distinciones que hacen aparecer los objetos y, correlativamente, al sujeto mismo, se producen a raíz de un campo o contexto de experimentación determinado; “cuando captamos cognoscitivamente objetos y cualidades, ambos son vistos con referencia a las exigencias del campo percibido en que ocurren. Entonces se convierten en objetos de observación, que se definen precisamente como determinación selectivo-restrictiva de un objeto o cualidad particular dentro de un campo circunstancial total” (ibíd.: 172).

La *situación* se identifica mediante un verbo que describe “prácticamente” el estado equilibrado o no de ésta. *Vivir* aparece como un estado dinámico donde el equilibrio puede romperse, iniciándose e imponiéndose la necesidad de la investigación. Dewey define la vida como “un ritmo continuo de desequilibrios y recuperaciones de equilibrios. Cuanto más superior es el organismo, las perturbaciones resultan más graves, y más enérgicos (y, a menudo, más prolongados) serán los esfuerzos necesarios para la restauración. El estado de equilibrio perturbado constituye la necesidad. El movimiento para restaurarlo constituye la búsqueda y la exploración. La recuperación del equilibrio es logro o satisfacción” (ibíd.: 41). Los problemas generan la necesidad de recuperar el equilibrio perdido. La recuperación del equilibrio corresponde con el estado definido como *asertabilidad garantizada*, el final *relativo* de una investigación por la resolución de la duda que la inició. La necesidad surge la *tensión real* que genera incertidumbre, “incomodidad e inquietud orgánicas. Este estado de tensión (que define la necesidad) se cambia en la búsqueda de materia que ha de restaurar la situación de equilibrio” (ibíd.: 41). La incertidumbre requiere la búsqueda de aquellas hipótesis que permitan recuperar el equilibrio de un organismo en su relación con un entorno, esto es, recuperar el *equilibrio de la situación*. Existe una lógica definida del comportamiento vital, *la pauta de la investigación*:

“La estructura y el curso del comportamiento vital posee una pauta definida, espacial y temporal. Esta pauta anticipa de modo definido la pauta general de la investigación. Pues la investigación surge de un estado previo de adaptación establecida, la cual, a causa de la perturbación, se vuelve indeterminada o problemática (correspondiendo a la primera fase de la actividad tensa) y se convierte luego en la investigación propiamente dicha (en correspondencia con las actividades de búsqueda y de exploración del organismo); cuando la búsqueda tiene éxito, la creencia o aserción es la contrapartida, en este nivel, de la reintegración en el nivel orgánico” (ibíd.: 49).

El proceso de la investigación, iniciado por la situación de pérdida del equilibrio, no tiene la finalidad de alcanzar un estado final o definitivo; el estado de equilibrio es parcial y transitorio, pudiéndose alterar en nuevos estados de indeterminación, tensión y desconocimiento, pues “cuando se resuelven

problemas especiales, tienden a surgir problemas nuevos. No existe nada parecido a un establecimiento o solución final, porque todo establecimiento introduce las condiciones de algún grado de in-solución nueva” (ibíd.: 50). La actividad del organismo con el entorno, su interacción, es una fuente constante de nuevos estados situacionales que generan nuevas necesidades, esto es, nuevos procesos de investigación. La acción transformadora del hombre con el mundo genera nuevas situaciones con nuevas necesidades, pues “las actividades llevadas a cabo para satisfacer necesidades cambian de tal suerte el ambiente, que surgen nuevas necesidades, que reclaman, a su vez, nuevos cambios en las actividades del organismo para su satisfacción; y así se procede en una cadena virtualmente ilimitada” (ibíd.: 43). Esto obliga a generar nuevas hipótesis prácticas que disuelvan la nueva situación problemática si el acervo de conocimiento anterior no es funcional. Dewey hace referencia a un estado “objetivo”, “real”, al *estado de la interacción* que se manifiesta mediante el verbo que señala la actividad que acontece entre el mundo y el organismo⁹⁴. El estado de duda y el estado de asertabilidad garantizada transcurren en un mismo plano de inmanencia, siendo conceptos que hacen referencia a estados distintos de una misma continuidad. El conocimiento, la creencia o la formulación de un problema, surgen de un estado relacional y práctico, tienen lugar *en la relación* entre el organismo y el mundo. Definir *la relación* del organismo con el mundo es identificar un estado real de la interacción, que puede ser más o menos problemática o más o menos resuelta. Una situación equilibrada es el efecto de las prácticas resolutorias de problemas que transforman un entorno problemático en un entorno integrado.

Respecto al problema epistemológico de la realidad externa, la siguiente comparación permite ver las semejanzas e influencias del pragmatismo de Dewey y el neo pragmatismo de Richard Rorty, claves para entender la continuidad de la investigación, su coherencia argumentativa. Existe un mundo independiente del organismo pero ese mundo no es propiamente un mundo

⁹⁴ “Si lo que se designa con los nombres de duda, creencia, idea, concepción, ha de poseer algún sentido objetivo, y no digamos verificabilidad pública, tendrá que ser localizado y descrito como una conducta en la que el organismo y el medio actúan conjuntamente o en interacción” (Dewey, 1950: 48).

pues “la naturaleza es un medio ambiente únicamente si está implicada en una interacción con un organismo, o yo, o como quiera que se llame” (ibíd.: 124). Estos dos textos permiten comparar las semejanzas entre los postulados de Dewey y de Rorty, señalando un hilo conductor hacia los nuevos postulados que se plantean en la investigación:

“Existe, sin duda, un mundo natural independiente del organismo, pero este mundo es medio ambiente sólo cuando entra, directa o indirectamente, a formar parte de funciones vitales. El organismo, por su lado, es una parte del mundo natural más amplio, y existe como organismo, únicamente, en conexiones activas con su ambiente” (ibíd.: 48).

“Decir que el mundo está ahí fuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son efectos de causas entre las que no figuran estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí fuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas... El mundo está ahí fuera pero las descripciones de mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas” (Rorty, 2011: 25).

El mundo sin ser descrito, sin lenguaje, es un mundo “sublime” (Rorty, 2000) que no tiene utilidad; el mundo que le interesa al ser humano es el organizado y diferenciado por el lenguaje para resolver las situaciones de incertidumbre. Las hipótesis son “reales” si tienen éxito en la resolución de los problemas, pero eso no significa que “representen la realidad extralingüística”, pues, formuladas en lenguajes humanos, son creaciones humanas. El mundo es la construcción de sujeto y mundo, complementariamente, y su expresión es posible mediante el lenguaje humano. El pragmatismo de Dewey no es ni un objetivismo ni un subjetivismo; el conocimiento no es algo independiente del investigador, pero eso no significa que el conocimiento sea subjetivo, relativo o falso. El conocimiento surge del investigador-en-el-mundo, de la situación que

es lo que sucede entre organismo y entorno, *vivir*, como un todo integrador⁹⁵. Las operaciones que nacen de las situaciones de incertidumbre, condiciones que permiten la aparición del conocimiento, son hipótesis que intentan suturar la incertidumbre mediante su significado operacional; reducir, mitigar, recuperar, el equilibrio. En todo momento debe entenderse el significado de las hipótesis como acciones, como prácticas, pues “toda investigación controlada y todo establecimiento de aserciones fundadas contiene, necesariamente, un factor *práctico*; una actividad de hacer y rehacer que transforma el material existencial previo que planteó el problema de la investigación” (ibíd.: 182). La transformación del problema en solución, la disolución de la incertidumbre en cualquier disciplina científica, “ya sea física o matemática, es un modo de práctica; el científico es un práctico por encima de todo y se halla constantemente embarcado en la emisión de juicios prácticos, es decir, en obtener decisiones acerca de lo que conviene hacer y de los medios a emplear para hacerlo” (ibíd.: 183). Dewey quiere justificar la unidad de la ciencia, ya se trate de ciencias exactas, ciencias de la naturaleza o ciencias del hombre, mediante la *lógica*, una lógica de la investigación común a todas ellas que consiste en la definición de problemas, dada una situación de incertidumbre, y la libertad de postulación de hipótesis.

La veracidad acontece como un proceso práctico; la generación de efectos útiles pues “las ideas (hipótesis) se prueban con respecto a su poder para ejercitar la función de resolución” (ibíd.: 132-133). En este sentido, toda teoría tiene éxito si es capacidad de responder a las condiciones de indeterminación que obligan a la investigación. Dewey determina una misma *lógica común* a todas las actividades humanas y una *multiplicidad de métodos* que tratan de operar la transición de la incertidumbre a la situación determinada. Los métodos son operaciones experimentales de resolución de situaciones inciertas; los métodos se seleccionan como herramientas operacionales dentro de una situación compleja y múltiple en la que se han identificado problemas

⁹⁵ “La palabra *situación* no designa un solo objeto o acaecer o una serie de objetos o acaeceres aislados. Pues nunca experimentamos ni formamos juicios acerca de objetos y acaeceres aislados sino, únicamente, en conexión con un todo contextual” (Dewey, 1950: 82).

concretos. Lo *dado* es re-significado desde su sentido positivista y adquiere ahora un carácter práctico-experimental; lo dado hace referencia a un campo problemático general a partir del cual se van a seleccionar objetos particulares mediante juicios prácticos⁹⁶:

“Lo *dado*, en el sentido estricto de esta palabra, es el campo total o situación. Lo dado en el sentido de lo singular, ya sea objeto o cualidad, es aquel aspecto, fase o parte constitutiva especial de la situación existencialmente presente que se selecciona para localizar e identificar sus rasgos problemáticos por referencia a la investigación que se habrá de realizar aquí y ahora... Ser un *datum* consiste en poseer una función especial en el control de la materia de la investigación. Encarna una fijación del problema en una forma que indica una posible solución” (ibíd., 1950: 143).

Los juicios particulares hacen referencia a acontecimientos reales y se encuentran insertos en un campo problemático. Las condiciones problemáticas, al ser cambiantes, esto es, “problematizaciones históricas”, hacen que cualquier disciplina carezca de axiomas inamovibles. Esto es significativo en el caso de las matemáticas, que también se someten a la lógica de la investigación definida, lo que obliga a redefinir el significado de los axiomas y principios fundamentales. Frente a todo relativismo, esto sólo significa que los principios matemáticos deben obedecer a las condiciones que les imponen los problemas y no ser independientes de los problemas que se formulan experimentalmente:

“El comienzo de toda investigación surge de la presencia de algún objeto problemático. En un principio, los problemas de objeto estrictamente existencial suministran la ocasión para la aplicación de los conceptos y procesos matemáticos como medio para resolver aquellos. Al desarrollarse las matemáticas, los problemas eran planteados por el material matemático tal como se ofrecía en el momento. No

⁹⁶ Los juicios deben entenderse como acontecimientos prácticos:

“La forma verbal que expresa o constituye el símbolo del juicio es un verdadero verbo, es decir, un verbo que expresa acción y cambio. Cuando es aparece en el juicio posee fuerza temporal... Cuando uno dice *esto es rojo* la referencia temporal se halla verbalmente encubierta. Pero lo enunciado no quiere decir que esto sea intrínsecamente rojo o siempre rojo... Etimológicamente la palabra *es* deriva de una raíz que significa estar. Estar y persistir son modos de acción. Por lo menos, indican un equilibrio temporal de interacciones” (Dewey, 1950: 154).

existe contradicción alguna entre la naturaleza conceptual, no-existencial de los contenidos matemáticos y el status existencial del objeto matemático en un tiempo y lugar determinados. Este último es un producto histórico y un hecho histórico. El objeto, tal como es en un tiempo dado, es lo relativamente *dado*. Su condición existencial ocasiona, al ser investigada, problemas cuya solución conducen a una reconstrucción. Si no hubiera incongruencias o lagunas entre los elementos constitutivos del objeto *dado*, las matemáticas no serían algo en marcha sino algo acabado y redondeado” (ibíd.: 446).

Para Dewey, no existen axiomas o postulados puros, independientes de las condiciones de incertidumbre que obligan a la investigación, al comportamiento práctico de resolución de problemas. Incluso la lógica queda derribada de su pedestal axiomático. La propuesta de Dewey rompe con la visión apriorística de lógica; el lugar de la lógica no va a ser externo a la investigación misma⁹⁷. La lógica de Dewey es inmanente, esto es, surge de los problemas que se plantea el investigador, como soluciones prácticas para cerrar la situación de incertidumbre que se sitúa en el origen de cualquier proceso investigación. Esto significa que la lógica depende de la incertidumbre desencadenante de toda investigación, apareciendo *las formas lógicas* “dentro de la operación investigadora y tienen que ver con el control de la investigación, de suerte que ésta pueda suministrar aserciones garantizadas” (ibíd.: 16). La incertidumbre no es algo controlable de una vez por todas y para siempre; la incertidumbre es un acontecimiento que puede hacer que las formas tradicionales de la lógica no demuestren su operatividad funcional, necesitándose nuevas formas lógicas que garanticen el cierre de la grieta abierta por la incertidumbre.

⁹⁷ Los problemas que exige la física cuántica, por ejemplo, pueden necesitar de distintas lógicas que, a pesar de su carácter contradictorio, pueden ser efectivas pues tienen éxito en sus fines. La lógica complementaria sustituiría a la lógica clásica dados los problemas que se plantea la física cuántica. Para Dewey:

“Persiste en la filosofía lógica la idea de la razón como el poder que capta *a priori*, intuitivamente, primeros principios indiscutibles... El método científico depende de formas lógicas que son, lógicamente, anteriores a la investigación y externas a ella. La base original de esta concepción de la razón ha sido destruida ahora” (Dewey, 1950: 23).

La concepción tradicional del método científico ha definido a la lógica como una exigencia o criterio que se impone externamente a los métodos de investigación. En palabras de Dewey, “la investigación, si quiere alcanzar conclusiones válidas, tiene que satisfacer ciertas exigencias lógicas. Y es fácil inferir de este hecho la idea de que las exigencias lógicas se imponen *desde fuera* a los métodos de investigación. Pues que las investigaciones y los métodos pueden ser mejores o peores, la lógica representa el criterio para su ponderación” (ibíd.: 17). No hay un mundo lógico exterior a los procesos de definición de problemas. La lógica se sitúa en un plano inmanente a la investigación, y no sobrevuela, de manera trascendente o trascendental, la investigación misma. De hecho, las formas lógicas exteriores a la investigación, como principios absolutos e indubitables, han demostrado su incapacidad para resolver problemas científicos, limitando el progreso de la ciencia. Para Dewey, “la investigación es capaz de desarrollar en su propia marcha los criterios y las formas lógicas a que han de someterse *ulteriores* investigaciones. Se podría contestar que sí *puede*, puesto que lo ha hecho” (ibíd.: 18). Una lógica que trasciende la investigación rompe con el proceso real de la investigación misma, cuyos éxitos han sido reconocidos científicamente. El pragmatismo de Dewey trata de favorecer el progreso de la investigación científica y no entorpecerlo porque “la historia de la ciencia nos muestra también que cuando se tomaron las hipótesis como verdades definitivas y, por lo tanto, indiscutibles, entorpecieron la investigación e impusieron en la ciencia doctrinas que luego resultaron insostenibles” (ibíd.: 163).

Para James una creencia “no es más que un *hábito de acción*, aquello que hace actuar a los hombres” (James, 2006: 28). Dewey no hablará de creencia sino de *asertabilidad garantizada*⁹⁸, y es la búsqueda de nuevas teorías que procuren la asertabilidad garantizada el cometido que la investigación científica tiene delante cuando no es posible eliminar la incertidumbre con

⁹⁸ “Si la investigación comienza con la duda, termina *estableciendo* las condiciones que remueven la necesidad de la duda. Este último estado de la cuestión puede ser designado con las palabras *creencia* y *conocimiento*. Por razones que explicaré después, prefiero, sin embargo, la expresión *asertabilidad garantizada*” (Dewey, 1950: 19).

antiguas teorías. Toda investigación puede poner en duda posteriormente partes o elementos de una creencia asentada o establecida pues “el logro de creencias asentadas es asunto progresivo; no existe ninguna creencia tan establecida que no se halle expuesta a los resultados de una investigación ulterior” (ibíd.: 21). La *libertad de postulación* aparece como un criterio válido para toda investigación científica con la única condición de que esos postulados demuestren su utilidad en la resolución de problemas:

“Ni en las matemáticas ni en la lógica matemática se mantiene ahora esta idea acerca de la naturaleza de los axiomas. Se considera que los axiomas son *postulados*, ni verdaderos ni falsos en sí mismos, y que su sentido se determina por las consecuencias que se siguen de las relaciones que guardan entre sí. Se permite y hasta se aconseja la máxima libertad para formular postulados, libertad sometida a la única condición de que tales postulados se hallen preñados de consecuencias implícitas fecundas” (ibíd.: 23).

El estatuto absoluto e inamovible de la lógica aristotélica y de los primeros principios indubitables queda debilitado, abriendo un *claro de libertad* para la entrada de nuevos postulados útiles⁹⁹. No existen principios o axiomas independientes de las condiciones impuestas por la situación de investigación. El carácter necesario de la incertidumbre, cuyos contornos cambian con el tiempo y se manifiestan en una diferente definición de problemas, sustituye a la necesidad absoluta de los axiomas *a priori*, que supervisaban la investigación desde su trascendencia. La exterioridad de los principios o axiomas se sustituye por la presencia impertinente de la incertidumbre que marca el origen de la investigación; los postulados son las hipótesis construidas en el desarrollo de la investigación que deben demostrar su utilidad dentro de la situación problemática definida:

⁹⁹ “Durante siglos, se consideraron los axiomas y las definiciones de la geometría de Euclides como primeros principios absolutos, que podían ser aceptados sin discusión. La preocupación por un nuevo género de problemas puso de manifiesto que se trataba de principios que se superponían y que también eran deficientes, por lo que mal podían servir de fundamentos lógicos a una geometría generalizada. Los resultados han puesto en claro que, en lugar de tratarse de verdades evidentes por sí mismas y conocidas de inmediato, nos hallamos ante postulados que se adoptan en razón de las consecuencias que se derivan de ellos. De hecho, la creencia de que eran verdaderos por su naturaleza intrínseca retardó el progreso de las matemáticas, pues impidió la libertad de postulación” (Dewey, 1950: 162).

“Teniendo en cuenta el sentido que corresponde a los primeros principios en la lógica, tal como se ha entendido este sentido tradicionalmente, a propósito, por ejemplo, de los principios de identidad, de contradicción y de exclusión de tercero. Según un punto de vista, tales principios representarían propiedades inmutables y últimas de los *objetos* de que se ocupan los métodos de la investigación y a las que éstos tendrían que conformarse. Según nuestro punto de vista, se trata de condiciones de las que, en el proceso de la investigación continua, nos hemos asegurado que se hallan implicadas en su prosecución afortunada... Los principios son generados en el efectivo proceso de control de la investigación continua mientras que, según el otro punto de vista, se trata de principios *a priori* fijados con anterioridad a la investigación y que la condicionan desde fuera” (ibíd.: 24-25).

La lógica pasa a depender del éxito de los métodos de investigación en alcanzar sus fines, pues “como los métodos de las ciencias mejoran, se producen cambios correspondientes en la lógica” (ibíd.: 27). La lógica se convierte en una variable dependiente del éxito de la investigación, esto es, de la resolución de problemas. La lógica comienza a depender del tiempo, de lo que en un “momento determinado” se considera como los mejores métodos de investigación “considerados mejores por sus resultados dentro de la investigación continua” (ibíd.: 27). Debe reconocerse en todo momento el carácter “científico” de la propuesta aportada por Dewey; amplía la racionalidad de la ciencia al introducir la posibilidad de nuevos postulados que se adapten, demostrando su utilidad, a las nuevas emergencias que acontecen bajo la forma de la incertidumbre. La presencia de nuevos problemas científicos requiere de la creatividad del investigador para forjar nuevas teorías que se adapten a la nueva situación. No hay arbitrariedad, subjetivismo o relativismo en los postulados de Dewey; la necesidad real que impone la situación de incertidumbre obliga a crear postulados e hipótesis operacionales, y uno de los criterios para el éxito es la libertad de postulación:

“Los postulados no son arbitrarios ni externamente *a priori*. No son arbitrarios porque resultan de la relación de los medios con el fin a alcanzar. Tampoco son externamente *a priori* porque no son impuestos a la investigación desde fuera, sino que representan el reconocimiento de aquello a que nos obliga el empeño de la

investigación... Como el postulado se ha derivado de lo que estaba implícito en las investigaciones que han tenido éxito en el pasado, impone una condición que ha de ser satisfecha en ulteriores investigaciones hasta que los resultados de tales investigaciones nos muestren razones para modificarlo” (ibíd.: 31).

Estos nuevos postulados preparan el terreno de ideas que permite la aparición del nuevo pragmatismo estético de Rorty. La creatividad y la imaginación van a ser nuevos valores que modifican el significado de la ciencia y abren el trabajo investigador hacia la generación de novedades y emergencias.

1.4 El nuevo pragmatismo estético de Rorty.

La “realidad”, en Dewey, aparece como algo dinámico y transformable; es la relación entre organismo y entorno, relación que está sujeta a desequilibrios y reequilibrios. Las condiciones que inician la investigación científica son situaciones problemáticas, reales, que se manifiestan bajo la forma de la interrogación y que pueden transformarse en situaciones resueltas mediante los procedimientos metodológicos adecuados. La indeterminación no es externa a la determinación, sucede en un mismo continuo vital que se expresa de formas diferentes. El carácter incierto de la realidad o situación obliga a su superación para alcanzar una situación más estable y segura. Pero las condiciones problemáticas son condiciones históricas, suceden en el tiempo; la transformación de la situación problemática en situación determinada es una, en palabras de Dewey, “transformación existencial y, por lo tanto, temporal... Quiere decir que el objeto de la investigación se halla sujeto a modificaciones temporales” (Dewey, 1950: 137).

Los problemas son problemas históricos y las soluciones constructos temporales; la realidad situacional es transformable gracias a la actividad simbólica pues “en el curso intermedio de la transición y transformación de la situación indeterminada se emplea como medio el discurso que se vale de

símbolos” (ibíd.: 123). Los juicios son determinaciones y definiciones que acontecen en la historia, pues “juzgar es convertir algo en determinado; determinar es ordenar y organizar, relacionar en forma definida” (ibíd.: 247). No existen problemas ahistóricos o supra experienciales; éstos deben someterse a la condición de la temporalidad. Los problemas no son absolutos, pues “en la naturaleza no existen orígenes o iniciaciones absolutos ni fines o terminaciones absolutos. El *de donde* y *hacia donde* que determinan el objeto o materia de cualquier narración-descripción particular son rigurosamente relativos a la dirección objetiva que a la investigación impone la cualidad problemática de una situación dada” (ibíd.: 247-248). Los problemas se determinan en el tiempo, lo que permite determinar la diferencia, el cambio, entre los problemas que se sitúan en el pasado y los nuevos problemas del presente. Los juicios que tratan de determinar la situación de incertidumbre se sitúan también en el tiempo, pudiéndose describir una historia de las diversas soluciones construidas por el hombre ante diferentes adversidades.

Existen claros paralelismos y semejanzas entre el pragmatismo de Dewey y la hermenéutica, que puede extenderse hasta el concepto de wittgensteiniano de *juegos de lenguaje*¹⁰⁰. El positivismo lógico minusvaloró la variable de la temporalidad, algo que hace que los fenómenos no sean repetibles; la variable de la historia no fue tomada en cuenta en sus propuestas metodológicas. Si esta cuestión es menos evidente en las ciencias naturales, las ciencias sociales, netamente históricas, invalidan la posibilidad de la reproducibilidad de los experimentos, sustituyendo la generalización por la singularidad de los acontecimientos.

Para Dewey, “toda Historia se escribe necesariamente desde el punto de vista del presente y que, forzosamente, es Historia no sólo del presente sino de aquello que se juzga contemporáneamente que es importante en el presente” (Dewey, 1950: 262). En ejercicio comparado, encontramos semejanzas claras

¹⁰⁰ “Gadamer ya consideraba *del todo legítimo* el concepto wittgensteiniano de *juegos lingüísticos* y señalaba que el pensamiento del segundo Wittgenstein alejado del intento de *idealización lógica del lenguaje* todavía presente en el Tractatus, es sorprendentemente cercano, en lo esencial, a la hermenéutica” (D’Agostini, 2000: 88).

entre la concepción de la historia de Dewey y la de Gadamer, sólo que para Dewey, como para Rorty, no tendría sentido distinguir entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, sino entre las diferentes finalidades que manifiestan distintos los problemas a los que se enfrenta el ser humano. Estos dos textos muestran los paralelismos y semejanzas entre Dewey y Gadamer:

“La idea de que la investigación histórica no hace sino restaurar los hechos que una vez acontecieron, *tal como realmente acontecieron*, es increíblemente ingenua. Sirve como canon metodológico valioso si se interpreta como una advertencia para evitar prejuicios, para luchar por el mayor grado posible de objetividad e imparcialidad y como una exhortación para que seamos cautos y un poco escépticos la fijar la autenticidad del material que se nos propone como dato potencial. Porque la investigación histórica es cuestión 1) de selección y ordenamiento y 2) se halla controlada por los problemas y conceptos dominantes en la cultura del período en que se lleva a cabo” (Dewey, 1950: 263).

“En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses... La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. Y por eso no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase esta investigación” (Gadamer, 2007: 353).

El concepto de situación de la hermenéutica se asemeja al del pragmatismo pues “el concepto de situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella... se está en ella, una se encuentra siempre en una situación” (Gadamer, 2007: 372). El concepto de situación hermenéutica, cuyo

ser es lenguaje¹⁰¹ y tiempo, *flujo de lenguaje*, “conjunto lingüístico-temporal donde nos encontramos ubicados” (D’Agostini, 2000: 331), es similar a la situación pragmatista. El conocimiento surge de situaciones temporales, es interpretación que obedece a condiciones problemáticas, pues “no se hacen experiencias sin la actividad del preguntar” (Gadamer, 2007: 439), y “el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta” (ibíd.: 448). El horizonte histórico desde donde abordamos una pregunta hace que la pregunta sea reconstruida y “una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario” (ibíd.: 454). Para Gadamer, uno comprende “cómo se han planteado determinadas preguntas bajo determinadas condiciones históricas” (ibíd.: 454) y “el problema que reconocemos no es de hecho simplemente el mismo” (ibíd.: 454). Para Gadamer y Dewey, el resultado de la actividad de conocer, comprender o interpretar no es definitivo, las respuestas (pragmatismo) o las interpretaciones (hermenéutica) no son definitivas pues la iluminación de la situación “es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero... Esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” (ibíd.: 372). Las situaciones, que dan lugar a interpretaciones y respuestas, son irrepetibles, diferentes y están atravesadas por el fluir de la temporalidad. El ser de la situación es *lo abierto*, claro de ser, pues “preguntar quiere decir abrir” (ibíd.: 440). El ser de la situación es la pregunta, un ser que heideggerianamente es indeterminación, “suprema incertidumbre” (Safranski, 2007: 231).

No existe un mundo independiente del *lenguaje*, “pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística... el que tiene lenguaje tiene *mundo*” (Gadamer, 2007: 543)¹⁰², y del *tiempo*, pues “no hay verdades eternas. Verdad

¹⁰¹ “El lenguaje no es solo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo” (Gadamer, 2007: 531).

¹⁰² “El lenguaje ha de considerarse intrascendible: toda crítica del lenguaje, en cuanto se encuentra proferida y formulada mediante palabras, se mantiene en el interior del lenguaje... es ilusorio pretender salir del lenguaje. En segundo lugar, existe una indisolubilidad natural entre la palabra y la cosa... La experiencia

es apertura del ser, que está dada con la historicidad del ser ahí” (ibíd.: 626)¹⁰³. La semejanza entre estas dos interpretaciones del conocimiento, la tradición hermenéutica y la pragmatista, ha dado lugar a una interpretación sintética, como se expone en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de Richard Rorty, y esto justifica también la creación de conceptos comunes, diferenciando que, como se describió al comienzo de la investigación, en Gadamer la interpretación es presencia de *la verdad* en el tiempo¹⁰⁴, mientras que en Dewey las hipótesis son sólo instrumentos o herramientas útiles:

“Si es verdad que el ser-lenguaje se encuentra constituido por mensajes que se mueven en el tiempo, se transmiten y se interpretan, entonces también nuestro interpretar es un evento que sucede en el tiempo; condicionado por el contexto histórico, es relativo, es transitorio. Nosotros pertenecemos a ese horizonte lingüístico sobre el cual se ejecuta nuestro interpretar” (D’Agostini, 2000: 334).

“La idea de que la verdad es estática, que a Dewey le displace tanto como a James, tendría su origen en ciertos juicios cotidianos o de sentido común que representan soluciones estereotipadas a situaciones problemáticas más o menos fijas o recurrentes. Cada situación es en sí misma irrepetible, pero las que presentan un cierto número de rasgos comunes pueden tratarse como homogéneas a efectos de investigación; esto es lo que permite que el conocimiento sea acumulable y lo que incentiva la búsqueda de juicios que puedan generalizarse para ser aplicados sistemáticamente en situaciones distintas a la original” (Faerna, 1996: 215).

El concepto de sujeto estético trata de sintetizar ambas tradiciones y su significado hace referencia a la idea de situación (superación del subjetivismo y

humana siempre se encuentra estructurada lingüísticamente... En tercer lugar, podemos concebir el mundo esencialmente porque poseemos un lenguaje” (D’Agostini, 2000: 347).

¹⁰³ Pero para Gadamer eso no significa que “no haya nada eterno y todo sea histórico” (Gadamer, 2007: 626). El concepto de sujeto estético hace referencia a una absolutización de la temporalidad y de la historicidad donde los problemas son immanentes a este continuo histórico. A diferencia de esto, la presencia del misterio *en el tiempo* es una práctica posible que hace referencia a algo inefable; es un acontecimiento práctico existencial del ser que no se confunde con lo óntico, el ente o la mera resolución de problemas.

¹⁰⁴ El lenguaje, en Gadamer, es el modo de revelación del ser, de la verdad, es el lenguaje de las cosas y no un instrumento. La hermenéutica gadameriana, a diferencia del pensamiento de Rorty o Vattimo, no rechaza la noción clásica de verdad, entendida como adecuación al ser (Grondin, 2008: 153, 158).

del objetivismo), a las condiciones problemáticas (abandono del trascendentalismo e inmersión en la biología, el cuerpo y la naturaleza), y a la necesidad de la imaginación para hacer frente a nuevos problemas (creación de lo nuevo haciendo uso del lenguaje). Si el sujeto de la modernidad se situaba en una posición supra histórica, el sujeto estético pertenece a la historia y a la naturaleza, y sus productos son artefactos que responden a situaciones variables. Estos postulados van a disolver las distinciones modernas apareciendo *una nueva distinción*. La distinción nueva se produce entre una situación indeterminada y otra situación más determinada, equilibrada o *epistémica*:

“La línea divisoria entre los respectivos dominios de la epistemología y la hermenéutica no consiste en la diferencia entre las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias del hombre*, ni entre hecho y valor, ni entre teórico y práctico, ni entre *conocimiento objetivo* y algo más viscoso y dudoso. La diferencia es cuestión de familiaridad, simplemente. Seremos epistemólogos donde comprendamos perfectamente bien lo que está ocurriendo... Tenemos que ser hermenéuticos cuando no comprendamos lo que está ocurriendo, pero tenemos la honradez de admitirlo” (Rorty, 2010: 292).

Con la crisis epistemológica de la modernidad, los conceptos cambian de significado radicalmente. Lo “objetivo” es sólo una situación más o menos resuelta, que sin embargo está abierta al cambio, al desequilibrio, a la aparición de nuevas preguntas (polo “subjetivo”, hermenéutico, interpretativo). El momento trascendental cambia de significado; se refiere al momento de la indeterminación, al preguntar, y lo empírico pasa a ser el estado determinado y definido que aporta tranquilidad y seguridad. La diferencia no tiene lugar entre ciencias subjetivas y ciencias objetivas sino entre preguntas que han alcanzado soluciones aceptadas por la mayoría de la comunidad científica y preguntas en las que la pluralidad en las respuestas hace difícil el acuerdo y la unidad. Si para Gadamer el condicionamiento histórico de las preguntas a partir de las cuales tienen lugar las interpretaciones va a caracterizar a las ciencias del espíritu¹⁰⁵,

¹⁰⁵ Desde la perspectiva de Rorty, los problemas que aborda la ciencia “natural” están condicionados histórica y lingüísticamente; ninguna investigación puede librarse del carácter histórico de sus problemas y

Rorty va a universalizar esta idea a toda investigación porque no hay forma de dividir las cosas entre las que son lo que son independientemente del contexto y las que dependen del contexto, no hay forma de dividir el mundo, por ejemplo, en terrones duros y textos blandos (Rorty, 1996B: 137-138). La diferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre conocimiento y opinión, va a ser abandonada proponiéndose una nueva diferencia entre consenso y disenso pues “cuando los pragmatistas hacen la distinción entre conocimiento y opinión es simplemente la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es relativamente difícil de obtener” (ibíd.: 41). La nueva diferencia se sitúa entre la facilidad de alcanzar consenso por el carácter ordinario y conocido del tema, y la dificultad de alcanzarlo, por ser nuevo, extraordinario y distinto a los discursos que habitualmente se utilizan, lo que genera más disensos y pluralismos:

“La finalidad que desempeñaban estas distinciones (conocimiento y opinión, objetivo y subjetivo) pasa a ser desempeñada por la problemática distinción sociológica entre ámbitos en los que el acuerdo no forzoso es relativamente infrecuente y ámbitos en los que es relativamente frecuente...Según la concepción pragmatista, el contraste entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* es un caso especial de los malos contrastes del siglo XVII entre estar *dentro de nosotros* y estar *ahí fuera*, entre sujeto y objeto, entre nuestras creencias y lo que estas creencias (morales, científicas, teológicas, etc.) intentan conocer... Adoptar esta actitud nos liberaría de los interrogantes sobre la objetividad de los valores, la racionalidad de la ciencia, y las causas de la viabilidad de nuestros juegos de lenguaje. Todas estas cuestiones teóricas se sustituirían por cuestiones prácticas sobre si deseamos mantener nuestros valores, teorías y prácticas actuales o intentar sustituirlas por otras” (ibíd.: 64-65).

Esto supone una reformulación de la hermenéutica que cambia el sentido de la hermenéutica defendida por Gadamer, específica para las ciencias humanas, así como su sentido de la verdad (Grondin, 2008: 148-154). Para Rorty, existe una lógica común a toda actividad humana y “si decimos que la

soluciones. Gadamer trata de distinguirse de la metodología propia de las ciencias naturales, pero para Rorty no existe una metodología propia para las ciencias naturales, un supuesto método “científico”, pues “los científicos hacen uso de los mismos métodos banales y obvios que todos nosotros empleamos en cualquier actividad humana” (Rorty, 1996A: 276).

sociología o la crítica literaria no son ciencias, meramente querremos decir que la cantidad de consenso entre los sociólogos o los críticos literarios sobre lo que se considera una obra importante, que necesita continuación, es menor que, por ejemplo, entre los microbiólogos” (Rorty, 1996B: 63). No hay métodos específicos (el supuesto “método científico” aplicable a todas las disciplinas científicas) sino una lógica común a toda investigación; la resolución de problemas mediante una pluralidad de métodos que responden a las necesidades planteadas por esos problemas. La interpretación forma parte de todas las disciplinas científicas, puede haber fase interpretativa en física si no se ha alcanzado todavía un consenso o acuerdo entre la comunidad investigadora:

“Y es que *interpretación* es una idea excitante sólo en cuanto contrasta con algo más duro, más firme y menos controvertido, algo como *explicación* o *ciencia natural*... Quienes abordan el problema de la interpretación dividen la cultura en dos ámbitos, uno en el que valen las interpretaciones y re-contextualizaciones y otro en el que no. Cuando se nos dice que hemos de considerar interpretativa una determinada actividad, normalmente se nos dice que no deberíamos esperar que esta actividad tenga como resultado argumentos rotundos o un consenso entre los expertos. No deberíamos esperar que tuviese un punto de partida natural, ni un método. Quizás no deberíamos esperar siquiera que proporcionase una *verdad objetiva*... Toda indagación es interpretación, todo pensamiento consiste en re-contextualización, que nunca hemos hecho ni haremos otra cosa. No admitiremos que exista un contraste útil entre materias en las que hay una verdad objetiva y materias en las que no” (ibíd.: 142-143).

Rorty, como la tradición pragmatista, reconoce el valor del realismo crítico de Kant¹⁰⁶ y del historicismo de Hegel, que sustituye “la identificación kantiana con un yo transcultural y ahistórico por una identificación cuasi-hegeliana con nuestra comunidad, considerada como producto histórico” (ibíd.:

¹⁰⁶ El pragmatismo es una naturalización “darwinista” del criticismo kantiano (Faerna, 1996: 89):

“No es el planteamiento trascendental el que imprime en el pragmatismo un sello kantiano, sino el planteamiento crítico; no es el postulado de estructuras posibilitantes universales y necesarias inscritas absolutamente *a priori* en La Razón o en El Lenguaje, o en cualquier otra instancia *incondicionada*, sino el análisis de la experiencia... en los que aparece indefectiblemente la mediación subjetiva o intersubjetiva... más que manifestarse la realidad a los sujetos, lo que se verifica es el momento crucial de confluencia y mutua implicación entre sujetos y realidad” (Faerna, 1996: 88).

241). Kant señaló el carácter condicionado de todo conocimiento y Hegel puso énfasis en el cambio y la historia frente a todo trascendentalismo ahistórico, pero ambos no consiguieron dar el siguiente paso al conservar el esencialismo del *sujeto*. El Idealismo alemán fue insuficiente pues aun rechazando la idea de una realidad externa al sujeto, se quedó a medio camino:

“Estaban dispuestos a ver el mundo de la ciencia empírica como un mundo hecho: a ver la materia como algo constituido por la mente o como consistente en una mente que no era lo bastante consciente de su propio carácter mental. Pero continuaron entendiendo la mente, el espíritu, las profundidades del yo humano, como una cosa que poseía la naturaleza intrínseca: una naturaleza que podía ser conocida por medio de una súper ciencia no empírica denominada filosofía. Ello quería decir que sólo la mitad de la verdad, la mitad inferior, científica, era una verdad hecha. La verdad más elevada, la verdad referente a la mente, el ámbito de la filosofía, era aún objeto de descubrimiento, y no de creación” (Rorty, 2011: 24).

Para salir del idealismo, del realismo y del escepticismo, Rorty propone abandonar la diferenciación sujeto-objeto que genera una “imagen del lenguaje como un medio, como algo que está entre el yo y la realidad no humana con la que el yo procura estar en contacto” (ibíd.: 31). El lenguaje científico, un espejo de la realidad, sería aquel que estaría más próximo al mundo tal y como es “en sí mismo”¹⁰⁷. Una vez descartado la correspondencia o adecuación de las descripciones lingüísticas con una supuesta realidad extralingüística pues “en ningún sentido constituye alguna de esas descripciones una representación exacta de cómo es el mundo en sí mismo” (ibíd.: 24), los discursos o descripciones aparecen como productos de la situación de una comunidad lingüística, una comunidad que necesita crear lenguajes para dar respuesta a sus necesidades de comprensión y comunicación.

¹⁰⁷ “Tales preguntas suponen que existen relaciones tales como adecuarse al mundo, o ser fiel a la verdadera naturaleza del yo, que pueden enlazar el lenguaje con lo que no es lenguaje. Ese supuesto se une al supuesto de que nuestro lenguaje es en cierto modo una unidad, un tercer elemento que mantiene determinada relación con otras dos unidades: el yo y la realidad. Los dos supuestos resultan bastante naturales cuando se ha aceptado la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas “significados”, que es tarea del lenguaje expresar, y, asimismo, la idea de que hay cosas no lingüísticas llamadas “hechos” que es tarea del lenguaje representar. Las dos ideas sustentan la noción del lenguaje como medio” (Rorty, 2011: 33).

La transformación de la epistemología moderna sustituye la objetividad por la *solidaridad*, la epistemología por *una nueva ética*. El conocimiento es la construcción de soluciones comunes y no correspondencia con algo externo a la comunidad que se plantea esos problemas. El éxito en la resolución de los diferentes problemas de una comunidad es *lo bello*. Pero las soluciones a los problemas sólo se alcanzan mediante la comunicación y el diálogo; ética, comunicación y estética se anudan para definir un nuevo concepto de sujeto. Una comunidad científica es un espacio de planteamiento de problemas y de búsqueda de soluciones. Las soluciones son el resultado de un diálogo entre la comunidad investigadora que alcanza acuerdos y consensos sobre la utilidad de los discursos hipotetizados. Estos productos, si alcanzan consenso entre la comunidad, podrán responder a los problemas científicos o políticos pues “los grandes científicos inventan descripciones del mundo que son útiles para predecir y controlar los acontecimientos, igual que los poetas y los pensadores políticos inventan otras descripciones del mundo con vistas a otros fines” (ibíd.: 24). Pero la ausencia de consenso, de *solidaridad*, no significa que una descripción sea falsa, simplemente puede estar latente el acuerdo (ante un auditorio por venir, futuro), o simplemente ser una descripción válida para la necesidad del sujeto de construir su propia autoimagen y no tener utilidad social o comunitaria, esto es, ser una descripción privada cuyo lugar adecuado es “la conciencia privada de los individuos” (Rorty, 2000: 12-13). El concepto de *solidaridad* se convierte en el nuevo criterio rector de la generación de conocimiento:

“Quienes desean fundar la solidaridad en la objetividad, llamémosles *realistas*, tienen que concebir la verdad como correspondencia con la realidad. Así, deben concebir una metafísica que diferencie las creencias verdaderas de las falsas... Han de construir una epistemología que dé cabida a algún tipo de justificación no meramente social sino natural, que derive de la propia naturaleza humana... Para ser verdaderamente racionales, los procedimientos de justificación deben conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas... En cambio, quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad, llamémosles *pragmatistas*, no precisan de una metafísica o una epistemología” (Rorty, 1996B: 41).

La epistemología se disuelve en una ética de la solidaridad y la comunicación, construcción de postulados comunes, producción de lo que una determinada comunidad de diálogo entiende como “verdad”. Partiendo de estos postulados, Rorty propone el carácter lingüístico, histórico y utilitario de toda verdad. Ésta es una construcción que no debe corresponder con una supuesta “realidad en sí”, trascendente o externa al lenguaje; la verdad es justificación ante un determinado auditorio histórico o interlocutor posible. El diálogo y la comunicación horizontal, *frente a la verticalidad de la verdad*, deben generar solidaridades discursivas que justifiquen que un determinado discurso es válido para dar respuesta a los problemas de una comunidad. No hay ninguna veneración de la Realidad más allá de los límites que definen la utilidad de los discursos pues “la ciencia no tiene nada de malo, sino sólo el intento de divinizarla, el intento característico de la filosofía realista” (Rorty, 1996: 55). No hay nada que no pueda estar sometido en algún momento a la evolución, al cambio, con esto se ha alcanzado un concepto de inmanencia y de modernidad libre de los conceptos metafísicos como la realidad o el sujeto, entendida la primera como algo distinto de los productos lingüísticos humanos y el segundo como una sustancia permanente e invariable, idéntica a sí misma. Para Rorty, “la línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson sugiere que intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como una cuasi-divinidad, en el que tratamos a todo, nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad, como producto del tiempo y del azar” (Rorty, 2011: 42). El discurso de la modernidad se ha inmanentizado progresivamente, eliminando las ataduras metafísicas que Descartes, Kant o Hegel arrastraban. De la misma manera, la misma epistemología de la ciencia ha quedado reducida a prácticas discursivas que tienen una historia, un nacimiento en el tiempo y una posible desaparición (cuando éstas dejan de servir a las condiciones que las vieron nacer). El abandono de la idea de la Realidad, como objeto de veneración o búsqueda, resitúa “sin degradar” la figura del científico natural que ya no es considerado “como un sacerdote”, dejando de concebir la ciencia “como el lugar en que la mente humana se enfrenta al mundo, y al científico como una persona que muestra una adecuada humildad ante fuerzas sobrehumanas. Necesitamos una

forma de explicar por qué los científicos son, y merecen ser, ejemplos morales que no dependen de una distinción entre hecho objetivo y otra cosa más blanda, más templada y más dudosa” (Rorty, 1996: 58). La epistemología se transforma en *práctica ética*, solidaridad y comunicación, diálogo y acuerdo, entre los miembros de una “comunidad liberal”.

El concepto de sujeto estético es una abstracción metodológica que sirve para reunir las teorías que han concluido con el carácter de construcción o artefacto estético que tiene el conocimiento. Esta nueva identidad abstrae y sintetiza las ideas que tratan de reconstruir la epistemología tras el fracaso de las propuestas modernas de fundamentación. El conocimiento puede almacenarse si conserva su utilidad, pero también es posible, cuando aparecen nuevos problemas, construir nuevas respuestas que sustituyen a aquellas que ya no son válidas. Invención y creación son las prácticas que hacen surgir la novedad, lo distinto, la originalidad de un nuevo discurso. La imagen del científico cambia “de alguien que acierta al encontrar a alguien que inventa algo nuevo” (Rorty, 1996: 68). El diálogo y la justificación serían las prácticas comunicativas que permiten que ese discurso útil sirva a las necesidades de los otros, alcanzando solidaridades y acuerdos. Se trata de una propuesta *ético-estética* que sin embargo no es *relativista*; “el pragmatista no tiene una teoría de la verdad, y mucho menos una teoría relativista. Como partidario de la solidaridad, su explicación del valor de la indagación humana en cooperación sólo tiene una base ética, y no epistemológica o metafísica. Al no tener ninguna epistemología, *a fortiori* no tiene una de tipo relativista” (ibíd.: 43). Se trata de un nuevo paradigma ético-estético que sustituye a la epistemología, una ética sin *precio epistemológico* (Rorty, 2000).

De estos postulados surge una nueva teoría de la comunicación. El lenguaje se compone con otros lenguajes para generar un discurso válido *en función de problemas*, dejando de ser una representación de una realidad externa a los sujetos. El lenguaje no comunica con la realidad; se relaciona con otros lenguajes para ampliar su red, generar encuentros, forjar solidaridades. La verdad es sólo aquello a lo que llegan los sujetos a través de la comunicación y

no hay una referencia externa al lenguaje mismo. Sin embargo, esta no será la única concepción posible y otros caminos epistemológicos y ontológicos abren la puerta a otras formas de subjetividad¹⁰⁸. Puede conservarse una concepción pragmática del lenguaje añadiendo un elemento que queda excluido en la propuesta ético-estética. Aparecerá entonces otra teoría de la comunicación que trata de hacer referencia a aquello que, inexpresable, constituye el fundamento del mundo. El lenguaje simbólico de la religión será la práctica discursiva que trate de presentar, sin conseguirlo por su inefabilidad, la realidad fundamental¹⁰⁹

2. La crítica estructuralista y posestructuralista de la subjetividad moderna.

El estructuralismo se presenta como una metodología que busca dar una respuesta más eficaz a los problemas que plantean las ciencias humanas. La cuestión del sujeto es un elemento central en su metodología, pues va a ser eliminado por las estructuras, quedando disuelto o comprendido de una manera muy diferente.

El trabajo descriptivo de la producción teórica estructuralista permite elaborar un marco teórico que ayuda a comprender los nuevos postulados que van a justificar la idea de subjetividad estética. El desarrollo teórico posestructuralista abandona algunos de los puntos más determinantes del estructuralismo pero, a pesar de la diferencia de postulados, está justificado su

¹⁰⁸ MacIntyre hace referencia expresamente a la tradición genealógica, en la que se inscribe el pensamiento de Rorty, que declara la falsedad del teísmo no sólo porque requiere la verdad del realismo, sino porque el realismo es intrínsecamente teísta (MacIntyre, 1992: 99). Para MacIntyre, en Heidegger se conservaría el ser, lo sublime rortiano, pero a costa de fracasar siempre en su interpretación, pues la comprensión del ser escapa a toda conceptualización (ibíd., 2011). Esta distinción es clave para comprender las consecuencias de la subjetividad estética que se abordarán en la última parte de la investigación.

¹⁰⁹ A pesar del interés común de Dewey y Heidegger de destruir la metafísica y la noción moderna de sujeto, sus diferencias de proyecto son también claras. Siguiendo a Rorty, para Heidegger, Dewey sería el ejemplo de un pensador estético perteneciente a la época de la técnica, mientras que los planteamientos de Heidegger sustentarían las bases de una actitud contemplativa base de una teología negativa (Rorty, 1996A: 118-121).

raíz u origen estructural. No pueden comprenderse estos nuevos postulados sin la crítica estructuralista a la idea de sujeto, que rompe con la filosofía de la subjetividad que había dominado en la modernidad hasta el momento. Por tanto, si la distinción entre estructuralismo y posestructuralismo los hace divergentes, el planteamiento de problemas semejantes permite colocarlos juntos, siendo el segundo una elaboración teórica que parte de los problemas y postulados del primero, para llegar a postulados y problemas distintos.

Si el discurso de la modernidad había hecho del pensamiento consciente el origen metodológico del conocimiento, colocando al sujeto en una posición originaria y fundamental, ahora la jerarquía del sujeto, su autonomía y racionalidad, son cuestionadas y puestas en un segundo plano. El sujeto no explica, debe ser explicado. La descripción de la metodología estructuralista utilizada por las diversas ciencias humanas (antropología, psicoanálisis, marxismo) queda limitada por las exigencias de la investigación, esto es, por los problemas e hipótesis que se plantean. En este sentido, la descripción de las diversas corrientes estructuralistas sirve como herramienta metodológica para preparar el suelo teórico que permite el nacimiento de los nuevos postulados que, de la mano de pensadores como Foucault, Deleuze o Derrida, dan lugar a una nueva epistemología estética cuyos rasgos afectan a la concepción moderna de la subjetividad, del conocimiento y de la ética.

Esta nueva epistemología parte de la idea estructuralista que coloca al sujeto en su posición de efecto, producto o derivado de instancias ajenas a la conciencia. Pero ahora ese producto es el resultado de estructuras o procesos variables que generan un producto modificable, transformable a lo largo del tiempo. Las prácticas sociales *producen el sujeto*, y la historia de las prácticas sociales explican la aparición de diferentes formas de subjetividad. El sujeto es una cristalización contingente, un precipitado que surge de los problemas y necesidades de un determinado contexto histórico. El carácter mutable de la subjetividad se contrapone al esencialismo del sujeto y justifica su carácter estético. El sujeto es una materia fabricable o moldeable, nunca idéntico a sí mismo. Las diversas metáforas posestructuralistas son diferentes desarrollos

teóricos de un mismo problema; la cuestión de la identidad y del cambio, la contingencia de estructuras permite la formación de distintos sujetos a lo largo del tiempo. Si el estructuralismo de Levi Strauss era un “kantismo sin sujeto trascendental”, ahora las estructuras de la mente se despojan de su necesidad universal para abrirse al cambio y a la combinación de elementos, forjándose “nuevas estructuras” que determinan “nuevas formas de sujeto”.

El estructuralismo es una metodología que busca las relaciones regulares entre los elementos que van a componer una determinada estructura, pudiéndose determinar una permanencia relacional que da sentido a la misma noción de estructura; el posestructuralismo, por el contrario, va a descartar las estructuras fijas, prestando atención a los acontecimientos que introducen variaciones en la estructura, la descomponen, y permiten aflorar diferencias históricas, nuevas relaciones y, en definitiva, nuevas estructuras a lo largo del tiempo. El sujeto, individual o colectivo, pasa a ser un precipitado relacional, un constructo que surge de un sistema relacional que puede componerse y descomponerse en el tiempo.

El interés del pensamiento posestructuralista se centra en los momentos previos a la composición o ensamblaje de elementos, ese estado disperso de fabricación donde todavía no se han creado estructuras o relaciones, donde no hay nada estable e identificable pues la identidad está en proceso de gestación. De ahí la importancia de los cortes o discontinuidades que rompen con las estructuras concebidas, singularidades que originan un estado de indeterminación que será superado al formarse nuevas relaciones, composiciones o estructuras. El cambio de estructuras permite distinguir las diferencias en la línea del tiempo, y los cortes son singularidades o acontecimientos entre dos estructuras distintas. Por tanto, es posible identificar una identidad en un momento determinado del tiempo, su crisis o indeterminación, y una nueva forma que surge a partir del acontecimiento que obliga a una recomposición estructural. La *historia* de las estructuras frente a la *permanencia* estructural distingue estructuralismo y posestructuralismo, conservando ambos la instancia ajena a la conciencia, que recibirá diversos

términos o nominaciones en las distintas producciones teóricas posestructuralistas.

El punto de partida de la metodología estructuralista son los principios establecidos por Ferdinand de Saussure y su desarrollo por la Escuela de Praga (Jakobson). La distinción de Saussure entre lengua (*langue*) y habla (*parole*) coloca a la lengua en una posición primaria respecto al habla, esto es, el código impersonal o estructura lingüística se impone al habla. A partir de estos postulados, el estructuralismo se propone identificar el sistema de relaciones entre significantes, su orden estructural, que se impone de manera inconsciente y ordena unos elementos inicialmente dispersos generando una forma u estructura. Para la antropología estructural de Levi-Strauss, el *inconsciente estructural* es la condición de posibilidad de toda cultura.

En el posestructuralismo, la importancia de la cadena significativa va a ser entendida de una manera muy distinta; la cadena significativa va a ser descrita como un flujo de signos que no se detienen necesariamente, vagando de manera potencialmente indefinida hasta que el *deseo*, en el caso de Deleuze, o la *diferencia*, en el caso de Derrida, se detienen, cristalizándose en un determinado significante central que fija temporalmente el flujo simbólico. Siguiendo a D'Agostini:

“Mientras que el estructuralismo había sustituido el poder del sujeto y la libertad del hombre por el poder y la fuerza determinante de la estructura, es decir, por el orden de las conexiones simbólicas y las relaciones de significado dentro de las cuales el hombre (también como ente) se encuentra integrado, los posestructuralistas superan también la estructura (entendida como una ulterior encarnación del Sujeto o de Dios). La confianza en la descriptibilidad científica de las estructuras aparece en la óptica posestructuralista como una expresión ulterior de lo que Nietzsche llamaba el pensamiento moral-metafísico. En oposición al formalismo y a la *estaticidad* del pensamiento estructural se introducen las instancias vitalistas de la *fuerza*, la *energía* y de la *producción*” (D'Agostini, 2000: 443).

El pensamiento estructuralista va dudar del carácter originario de la subjetividad, pero no es un desarrollo teórico peculiar o asilado de otros pensamientos que también quieren separarse de la *filosofía del sujeto*; existe un impulso crítico en la modernidad que unifica diferentes recorridos teóricos bajo un mismo objeto de crítica. A pesar de sus diferencias, el pragmatismo¹¹⁰ o el pensamiento de Heidegger, cuya influencia es determinante, son cuestionamientos de la fundamentación idealista o trascendental. El interés del pensamiento se concentra alrededor de los problemas que plantea la cuestión del sujeto, cuestión que “justifica el giro existencial que impone Heidegger a la fenomenología, y es en la superación del *humanismo* o del subjetivismo metafísico... Inmediatamente después, la hermenéutica en todas sus variantes, el estructuralismo, el posestructuralismo, la teoría crítica, se concentra en la formulación de distintas hipótesis sobre la superación o la rectificación de la subjetividad cartesiana e idealista” (D’Agostini, 2000:38). El pensamiento moderno tiene ahora, como objeto de pensamiento, esto es, como problema, la superación de la conflictiva separación de la mente y el mundo, y de la problemática centralidad del primero respecto del segundo.

Los antecedentes de la crítica del sujeto individual, racional y autónomo tuvieron lugar en el siglo XIX. El pensamiento de Kant, como se ha descrito, planteó una tensión entre lo empírico y lo trascendental, entre lo material y lo conceptual, que condicionó su teoría ética; dio lugar a un sujeto que no se deja alterar, o al menos lo intenta, por elementos sensibles y emocionales. Este sujeto *formal* trata de liberarse de las determinaciones del cuerpo, de sus inclinaciones, que intenta someter al principio del deber. El pensamiento de Hegel fue el primer intento de superar el formalismo y el aislamiento de la subjetividad individual. Hegel, tratando de superar el carácter puro del sujeto kantiano, valoró el cambio, la historia, y la pertenencia del sujeto a un sistema de relaciones que hace que lo particular remita siempre a la totalidad. Si “lo

¹¹⁰ “La escisión ontológica entre un mundo de objetos mentales y representaciones (espíritu) y un mundo extra mental en el que buscan cumplimiento nuestros deseos y preferencias como seres materiales (naturaleza) debe ser abolida para que el dualismo antropológico del pensamiento y acción desaparezca también... Una descripción en la que las categorías opuestas de sujeto y objeto pasen a segundo plano, al asignárseles un estatuto derivado, y ceden su lugar privilegiado a la categoría de acción” (Faerna, 1996: 8, 14).

verdadero es el todo”, la racionalidad individual debe someterse a una racionalidad supraindividual que la integre. Marx, invirtiendo materialmente la dialéctica hegeliana, pero conservando el carácter relacional de la subjetividad, muestra el carácter condicionado de la conciencia, un efecto del *ser social*; las relaciones de producción determinan la posición de los sujetos en la estructura social y, por tanto, de la visión que éstos tienen de sí mismos. Por último, Freud descubre que el inconsciente domina al yo, volviendo a éste incapaz de gobernar racionalmente su existencia. Si bien la finalidad de Freud es recuperar el sujeto y conseguir que la conducta sea autónoma, liberándose de aquello que le domina, sigue la línea que descentra al sujeto en función de instancias ocultas, subterráneas, que dirigen los actos conscientes¹¹¹. Todos estos pensadores sospechan del carácter auto fundante del yo, que trata de separarse de elementos que en realidad están antes que él y de los que no puede independizarse.

Psicoanálisis y marxismo serán abordados desde el método estructuralista, que promete científicidad para las ciencias humanas. En el caso de la antropología, “la lingüística se convierte entonces en la herramienta capaz de atraer a la antropología hacia la cultura, hacia lo simbólico, librándola de sus antiguos modelos naturalistas” (Dosse, 2004A: 44). El estructuralismo, bajo la influencia de Saussure y Jakobson, plantea la primacía de la *lengua* respecto del *hablante*, la lengua determina al sujeto consciente, siendo éste un vehículo para procesos heterónomos que a través de él, actúan. La teoría del conocimiento sufre un cambio en su fundamento con el *giro lingüístico*. El lenguaje es la herramienta objetiva que organiza la información dispersa que procede del mundo exterior o del mundo interior, apareciendo representada mediante símbolos. Saussure distingue entre lengua (*langue*) y habla (*parole*), siendo el habla el uso que cada hablante hace de la lengua y la lengua el sistema o código de signos impersonal, anterior al habla, que utiliza el hablante.

¹¹¹ “La finalidad de filosofía y psicoanálisis es semejante: desarrollar el saber, entendido como toma de conciencia por el yo-sujeto y la autonomía, entendida como la facultad, exclusiva del yo-sujeto, de juzgar libremente sin sufrir las compulsiones y los condicionamientos de fuerzas exteriores desconocidas y no reflexivas... La filosofía sólo sería demasiado precipitada, o demasiado simplificadora o demasiado optimista en lo concerniente al acceso personal a una vida subjetiva auténticamente libre y consciente” (Hottois, 1999: 301).

El habla se realiza a través del código, sistema o estructura que impone la lengua. A partir de un número reducido de elementos tiene lugar un ilimitado número de combinaciones posibles. Son las combinaciones entre los elementos los que producen el sentido; la estructura es la regla de relaciones necesarias, constantes en el tiempo. La instancia determinante no es ya el *sujeto* sino el *discurso*, el primero pasa a ser un efecto del segundo. La concepción del lenguaje de Saussure afirmará la irrelevancia del referente extralingüístico, lo que dará lugar a una concepción indisoluble de *texto* y *realidad*, de lenguaje y mundo. Esto marcará el posterior desarrollo teórico de pensadores como Derrida, y como se muestra a continuación, del psicoanálisis de Lacan, que vuelve prioritario el significante frente al significado. Ahora, el signo lingüístico no une una cosa con su nombre sino un concepto con una imagen acústica mediante un lazo arbitrario:

“El signo saussuriano no abarca entonces más que la relación entre significado (el concepto) y significante (imagen acústica), excluyendo el referente. Esto es lo que opone el signo al símbolo, puesto que este último conservaría un lazo natural dentro de la relación significado/significante... En este sentido, la unidad lingüística, por su doble aspecto fónico y semántico, remite siempre a todas las demás en una combinatoria puramente endógena. La función referencial, llamada también denotación, es por lo tanto, rechazada... Si bien Saussure no otorga ningún predominio al significante en relación con el significado, que son para él indisociables como dos caras de una hoja de papel, el significante se define por su presencia sensible, mientras que el significado se caracteriza por su ausencia... Esta relación desigual, constitutiva de la significación, será retomada, especialmente por Jacques Lacan, para reducir el significado en beneficio del significante, en una torsión que acentúa todavía más el carácter immanente del enfoque de la lengua” (Dosse, 2004A: 66-67).

Los diferentes objetos de estudio que aborda el método estructuralista (el inconsciente psicoanalítico, las relaciones de producción, el inconsciente estructural antropológico) confían en los postulados de la lingüística para alcanzar cientificidad en sus disciplinas. La eliminación del sujeto hablante es la consecuencia de la racionalización científica pues, como explica Saussure, “la lengua no es una función del sujeto parlante, es el producto que un individuo

registra pasivamente... La lengua, distinta del habla, es un objeto que se puede estudiar por separado” (ibíd.: 69). El sujeto y la psicología son una limitación para la condición científica de una lingüística, que delimita su objeto de estudio a la lengua siendo “el individuo expulsado de la perspectiva científica saussuriana, víctima de una reducción formalista en la que ya no tiene lugar. Esta negación del hombre, ángulo muerto del horizonte saussuriano” (ibíd.: 69-70). Ahora nadie habla, sólo lo hace la lengua. Las referencias extralingüísticas se vuelven innecesarias porque de lo que se trata es de identificar las relaciones regulares entre los elementos, significantes, independientemente de una supuesta realidad no discursiva. La realidad, sin la función organizadora de las formas simbólicas, es puro caos sin significado, elementos dispersos o sin combinación. Para la filosofía del lenguaje que defiende la teoría de la representación, los enunciados son cadenas de nombres que describen los hechos, la realidad extralingüística, separando las palabras de las cosas, los nombres de sus referencias, de ahí la necesidad de encontrar mediadores que unan las palabras con las cosas, *descripciones definidas*, el sentido. El estructuralismo encuentra el sentido no en la relación de referencia sino en las relaciones entre los significantes que generarán el sentido. El significado depende de la estructura de los significantes y de su combinación, afirmando la prioridad de las relaciones sobre las entidades, estudiando el papel que desarrolla un elemento dentro de un sistema de relaciones, esto es, el juego combinatorio. Los elementos son significantes que sólo tienen sentido “en función de una red, de una cadena y de operaciones que en él se desarrollan. La apuesta capital de esta perspectiva es la ruptura del lenguaje (el orden simbólico) respecto de la realidad: la auto-nominación de la cadena de significantes respecto de los referidos” (Hottois, 1999: 309).

El significado es un efecto o resultado de la organización de los significantes que configuran una red simbólica, abandonándose la teoría referencial del significado que entiende por significado el objeto extralingüístico, lo designado, siendo ahora “el sentido de una palabra el producto de las relaciones de oposición, de diferencia o de proximidad que establece con otras palabras de la lengua” (ibíd.: 378-379-380). Las relaciones entre los

significantes, uno de los cuales ocupa una posición central respecto a otro, inferior o exterior, generan un sentido que actúa inconscientemente sobre los sujetos; las intenciones conscientes del sujeto son ajenas a la estructura objetiva que determina su acción y le permite distinguir entre significantes pues “los significados, las razones, las justificaciones y las motivaciones que el individuo o la sociedad confiere a sus usos, costumbres, empresas y acciones, son completamente superficiales. La lógica inconsciente y casi objetiva que nos hace actuar personal y colectivamente nunca se nos muestra como tal. A pesar de que creamos actuar por nosotros mismos y en función de intenciones conscientes, nos mueven las estructuras inconscientes. Este determinismo de las estructuras es casi causal. La libertad de nuestras decisiones es fundamentalmente ilusoria, nuestra capacidad de modificar estas estructuras es extremadamente débil” (ibíd.: 378-379-380). El inconsciente estructural decide y selecciona en función de las relaciones de oposición que organizan los significantes; la identidad del sujeto depende de la estructura de relaciones entre los significantes que establecen diferencias jerárquicas que permiten organizar una cultura en función de un *centro* y una *periferia*, un *interior* y un *exterior*.

El sujeto, por sí mismo, no puede acceder a las estructuras que le determinan, pero el sujeto puede recobrar cierta autonomía gracias al método estructuralista que le descubre la parte inconsciente y oculta de su actuar, su origen o razón de su comportamiento. No es posible la moderna y solitaria auto transparencia del sujeto ante sí mismo, pues por introspección o reflexión sólo se presenta parte del proceso, quedando oculto aquel sistema de relaciones que le constituye principalmente. El foco de la conciencia sólo ilumina una parte superficial de los procesos, el resto es el objeto de estudio de la metodología estructural. Se instaura una escisión en el sujeto, una separación del sujeto respecto a la dimensión que le determina, actuando en él subrepticamente. La labor de la racionalidad estructuralista busca comprender y desvelar esa dimensión. Si la modernidad planteaba la posibilidad de que el sujeto gobernara su conducta desde una posición trascendental, dominando sus impulsos

sensibles, ahora se invierten los procesos y es la materialidad del inconsciente el que gobierna la acción del sujeto.

2.1 La antropología estructural de Lévi-Strauss.

En la producción de sentido estructuralista, predominan las estructuras atemporales, un sistema cerrado de oposiciones binarias. El estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, sigue en la senda de los “maestros de la sospecha”, con una peculiaridad; conserva la instancia formal que recuerda al modelo epistemológico kantiano pues “el pensamiento está controlado por estas categorías a priori, que se aplican de forma apropiada en las diversas sociedades” (Dosse, 2004A: 48), pero interpretándola en un sentido *inconsciente* ya que “la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los individuos, antiguos y modernos, primitivos y civilizados... es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace a cada institución o cada costumbre para obtener el principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres” (Lévi-Strauss, 1968: 21-22). Las condiciones que determinan *a priori* una cultura hacen que el sujeto sea el resultado de la obediencia a la función estructural inconsciente, determinante de las prácticas culturales. El carácter científico de la antropología de Lévi-Strauss le hace aspirar a un modelo estructural que es el mismo para toda la cultura humana, una función idéntica para todos los seres humanos:

“El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes... El inconsciente es siempre vacío... Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos... Estas leyes son las mismas en todas las ocasiones en que el inconsciente ejerce su actividad y para todos los individuos... El inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual

opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica” (ibíd.: 183-184).

La estructura inconsciente es una red colectiva e inconsciente que sustituye al sujeto trascendental, a la autonomía y a la consciencia. La finalidad del estructuralismo de Lévi-Strauss es describir las relaciones permanentes entre elementos y así formular las leyes de la antropología social. La identidad del sujeto procede de una estructura simbólica colectiva; la red de significantes sitúa al sujeto según la relación que mantengan los elementos pues “el código precede al mensaje, que es independiente de él, y que el sujeto está sometido a la ley del significante. *Los símbolos son más reales que lo que simbolizan, el significante precede a y determina el significado.* En este nivel es donde se encuentra el nudo estructural de esta vía: *La definición de un código es ser traducido a otro código: esta propiedad que lo define se llama: estructura*” (Dosse, 2004 A: 46).

La lengua es un sistema de elementos que producen significado por la manera en que se encuentran relacionados. La estructura es un código que define lo que está *afuera* y lo que está *adentro*. En el estructuralismo de Lévi-Strauss, predomina el momento *sincrónico* frente al *cambio diacrónico*; el estructuralismo es un método para conocer los sistemas antropológicos, la construcción de un modelo que identifica el funcionamiento de una estructura común a elementos diferentes. En última instancia, Lévi-Strauss busca “reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas” (Lévi-Strauss, 1964: 357-358). Se trata de una reducción de lo consciente a lo inconsciente, de la mente a la cosa, así como la supresión de la historia a favor de la naturaleza, cuestión altamente problemática que el posestructuralismo cuestionará con su defensa del acontecimiento y de las variaciones que fragmentan las estructuras y hacen que lo nuevo sea una posibilidad:

“Volvemos a encontrar aquí un rasgo fundamental del paradigma estructuralista: el predominio concedido a lo presente, pero a un presente estacionario

en el que se disuelven pasado y futuro en una temporalidad clavada al suelo, estática, pensamiento que rechaza tanto la teleología histórica como la idea de paso del tiempo, en un presente reconciliado... Esta cualidad de presente no es otra que la naturaleza que ha suplantado a la historia, el cerebro, el genotipo universal que funciona como una máquina binaria, reinserción en la materia viva y presente del pensamiento humano” (Dosse, 2004A: 297).

2.2 El psicoanálisis estructuralista de Jaques Lacan.

El método estructuralista también afecta y transforma la disciplina psicoanalítica. Lacan va a concebir el inconsciente estructurado *como un lenguaje* y el *deseo* como una falta inextinguible en el hombre, generador de neurosis. Debido a los problemas que se plantea esta investigación, y en especial sus límites, la producción teórica psicoanalítica y los planteamientos lacanianos deben amoldarse a los problemas definidos y servir de herramientas metodológicas para la generación de categorías explicativas que logren dar una respuesta a los problemas planteados. En este sentido, debe comprenderse la simplificación y reducción de un pensamiento muy complejo y su adaptación a los problemas de la investigación. De no ser así, la amplitud del conocimiento impediría dar una respuesta articulada y coherente.

La modernidad ha generado un discurso que crea o fabrica la idea explicativa de sujeto, idea que desde diversos frentes es combatida, cuestionada o sustituida por explicaciones más completas que encuentran que el sujeto no es prioritario, original o fundamento explicativo. En este sentido, el estructuralismo psicoanalítico de Lacan sirve para criticar al sujeto como instancia independiente del deseo, un deseo expresado mediante el lenguaje que elimina la autonomía y hace del deseo del hombre *el deseo del Otro*.

Desde un punto de vista lingüístico puede distinguirse entre las diversas concepciones del significado que plantean las diversas teorías psicoanalíticas. En particular, la teoría lacaniana es escogida por su inspiración estructuralista y

su utilidad para la los fines de la investigación. Freud, Jung y Lacan proponen una diferente comprensión del lenguaje donde las tres dimensiones del signo, significante, significado (sentido) y lo referido (realidad extralingüística) permiten situarlos; “Freud presta atención a las tres dimensiones, pero en última instancia privilegia lo referido; en efecto, para él la realidad que se oculta detrás de los hechos psíquicos o simbólicos es identificable y explica esos hechos: lo que constituye ese referido es la sexualidad (y, en última instancia, la biología humana). Jung niega la importancia de la referencia sexual, no con el propósito de sustituirla por otra cosa, sino para concentrarse en el significado de los símbolos y el sentido de los procesos psíquicos. Lacan afirma la primacía del significante, margina el sentido como un “efecto” de éste y considera lo referido como ilusorio o inaccesible (Hottois, 1999: 307). La concepción lacaniana adopta la postura estructuralista que hace del significado un efecto de la relación entre los significantes, esto es, el sentido depende de la proximidad entre significantes, adoptando un “textualismo” del inconsciente que privilegia a las estructuras simbólicas (sistema de diferencias) que no se perciben conscientemente y organizan el comportamiento de un sujeto. El sujeto está dominado por lo simbólico, sometido a una estructura o relación entre significantes que lo subordina, gobernando su deseo; quiere pero no sabe por qué quiere lo que quiere ya que los contenidos de su querer vienen de otra parte. El sujeto es hablado por la estructura inconsciente y la función de designación o referencia se sustituye por el juego permanente de los significantes. El significado de un significante es otro significante en un movimiento donde el deseo fluye sin detenerse jamás. Sin embargo, para que la vida sea posible, es necesario la presencia de *significantes nodales* que detengan la cadena simbólica y generen sentido, sujetando al sujeto y deteniendo la *neurosis*. El sujeto es producido, pero este sujeto es muy distinto del sujeto teorizado por la modernidad. El deseo es inextinguible porque es *deseo de “lo real”*, inaccesible e imposible, nada puede satisfacerlo; la identidad que genera la detención de la cadena lingüística es sólo una ilusión parcial. El estructuralismo lacaniano no niega la existencia de la realidad física extralingüística “sólo afirma que la institución del lenguaje, el advenimiento del orden simbólico (y el advenimiento del sujeto humano al orden simbólico),

postula la ruptura radical respecto de la realidad y la pérdida de ésta, o incluso su negación (el significante procede del “asesinato de la cosa”). A partir de ese momento, la realidad ya no puede aparecerse en el seno del orden simbólico estructural si no es como ilusión, como objeto imposible o inalcanzable que el deseo persigue, metonímicamente, de significante en significante” (ibíd.: 309).

Conviene entonces distinguir entre las necesidades biológicas y el deseo, pues si bien las primeras pueden ser satisfechas *el deseo es inextinguible*, lo que explica que la atracción que genera ciertos objetos deseados se desvanezca en cuanto se presentan o se alcanzan, deseándose nuevos objetos distintos. Este juego de la ausencia y la presencia es fundamental para explicar la neurosis humana, pues la cadena de significantes va a producir sentido o subjetividad mediante detenciones parciales que no “sujetan” nunca al individuo completamente. El deseo, deseo de lo real, de lo imposible e irrepresentable, es deseo fallido que desea una presencia que completaría finalmente la psique humana pero que no es posible que suceda en la inmanencia del desear. Por eso nada satisface el deseo humano, ningún significante. Freud define el *desplazamiento* como el paso de una representación a otra, que recibe toda la carga afectiva y pulsional, y la *condensación* como el apoderamiento de una representación de toda la carga emocional de varias representaciones (ibíd.: 291). Estos términos van a ser utilizados y reinterpretados por el psicoanálisis de Lacan:

“Lacan redefine los mecanismos primarios de desplazamiento y de condensación en términos de retórica: el desplazamiento es una metonimia, la condensación una metáfora. La metonimia es el paso de un significante a otro contiguo. La metáfora es la sustitución de un significante por otro oculto (reprimido). Lo que funda la sustitución es una semejanza o una analogía entre ambos significantes en el seno de la organización simbólica de un sujeto. El síntoma, resultado de una represión, es una metáfora. El deseo es una metonimia, es decir que se desplaza continuamente de un significante a otro y que ese proceso no tiene término” (ibíd.: 308).

La *función sujeto* se presenta cuando el desplazamiento metonímico del deseo se detiene, cuando la cadena significativa genera sentido al condensarse

alrededor de un significante, articulado el resto de la cadena simbólica alrededor de él, el *point de capiton* (Zizek, 2010: 125-146). El deseo no es una carencia biológica, desequilibrio fisicoquímico del organismo de índole alimentario o sexual, sino una pulsión trascendente a las necesidades immanentes, imposible de satisfacer por cualquier sustancia orgánica¹¹². Esta necesidad genera un fetichismo de los objetos y explica determinados deseos humanos, el comportamiento consumista de las sociedades modernas, la necesidad cuando toda necesidad biológica está satisfecha. La crisis de las sociedades modernas se explicaría cuando el significante nodal de la cadena simbólica de una cultura desaparece y la función sujeto y la detención de la cadena producen desplazamientos constantes sin término. El mercado aportaría significantes parciales que actuarían como formas fallidas de identidad. El hombre, como ser simbólico en el que los significantes remiten a otros significantes, sufre la insatisfacción constitutiva de su deseo, el desplazamiento metonímico sin fin en el orden simbólico (Hotois, 1999: 313). El sujeto-hombre es el efecto de “estructuras inconscientes objetivas y desprovistas de sentido, cuyo juego es determinante para los individuos y los colectivos humanos, que no se percatan de ello” (ibíd.: 313).

Estas cuestiones abren la puerta al retorno de la trascendencia, como significante que consigue la detención de la cadena y la satisfacción del deseo humano. Las ideas religiosas son la consecuencia que la teoría psicoanalítica de Lacan produce, pues el deseo real es el deseo de lo imposible, de lo *sublime*, algo que ningún objeto inmanente puede colmar, ninguna presencia. Se explica así que los individuos y las sociedades se estructuren y detengan su neurosis, ese desplazamiento indefinido de la cadena significativa, mediante significantes fundamentales que aportan identidad a los sujetos, individual y colectivamente, significantes que presentan una ausencia originaria irrepresentable. El discurso de la modernidad, que cuestiona la racionalidad libre y consciente, genera dos

¹¹² “El hombre en cuanto tal es la *herida de la naturaleza*, no hay retorno al equilibrio natural. Para estar en conformidad con su entorno, lo único que el hombre puede hacer es aceptar plenamente esta fisura, esta hendidura, este estructural desarraigo, y tratar en la medida de lo posible de remendar después las cosas” (Zizek, 2010: 28). Por ello el hombre produce *cultura*, “un intento de limitar, de canalizar, de cultivar este desequilibrio, este núcleo traumático, este antagonismo radical” (ibíd.: 27).

tendencias; por una parte, la producción fallida de significantes articuladores, formas de identidad parcial que nunca logran alcanzar una satisfacción total, por otra, la posibilidad de una subjetivación trascendente como condición de posibilidad de la superación de los síntomas neuróticos, de la insatisfacción constituyente que experimenta la naturaleza humana. Siguiendo el volumen I de la Historia del estructuralismo de F. Dosse queda claro que Lacan, “introduce la necesidad del Gran Otro, el Gran O, que no es otro que Dios” según plantea el psicoanalista André Green. Para Dosse:

“La relectura de Freud por Lacan remite a un Significante puro que puede ser leído de forma religiosa. Podemos encontrar en Lacan, que además es un gran conocedor de las Escrituras, toda una temática cristiana: la sustitución de la castración freudiana como angustia por la castración lacaniana como estado ontológico derivado del Nombre del Padre, el orden trinitario del Sujeto: Real/Simbólico/Imaginario... Esta lectura cristiana de Lacan podría explicar que un gran número de jesuitas, y no de segunda fila, como Michel de Certeau o François Roustang, o de católicas como Françoise Dolto hayan participado en la aventura lacaniana (Dosse, 2004: 278-279)”.

Estas consecuencias se plantean desde las cuestiones que aborda esta exploración y no son directamente alcanzadas por la teoría lacaniana¹¹³, pero su trabajo y postulados sirven para resolver los problemas que se plantea esta investigación, permitiendo generar categorías explicativas. Surge así, por una parte, una trascendencia que permite articular el conjunto de la psique humana alrededor de un punto nodal y, por otra, un modelo psíquico productivo que abandona cualquier instancia trascendente, postula innecesario ese modelo y afirma la posibilidad de un movimiento inmanente que no requiere de ninguna trascendencia. Este otro modelo no postularía ninguna trascendencia inmanente a las prácticas humanas y desde un plano puramente naturalista trataría de buscar las respuestas (creaciones) a los problemas y necesidades inmanentes a

¹¹³ Cruzando a Lacan con Heidegger se puede concluir que “lo Real” y el “olvido del Ser” son ideas que permiten describir una concepción caída del sujeto, marcada por una ausencia originaria que ninguna presencia puede colmar, pues todo ente, toda presentación, olvida al ser (todo objeto o significante es una representación imperfecta de lo inefable). El lenguaje religioso sería una práctica que organizaría la pulsión humana dirigiéndola hacia la ausencia originaria, irrepresentable, anclando la psique individual y colectiva. De lo contrario, el deseo quedaría disperso en la inmanencia, necesitando ser satisfecho por imágenes, objetos de consumo y discursos que explican la dinámica de una economía libidinal constantemente insatisfecha.

los que se va enfrentando el sujeto humano (sin articular al sujeto a través de un referente imposible que trasciende la inmanencia, *designador rígido*). El deseo, diferente de la necesidad biológica, es aquí productor, y la finalidad sería desarrollar un comportamiento creativo capaz de liberar y canalizar las fuerzas deseantes del ser humano (autorrealización, estética de la diferencia, creación sin fin de novedades). Desde este punto de vista, la identidad es una necesidad de la entrada del ser humano en el registro de lo simbólico y las formas de la identidad personal se desplazarían de significante en significante sin término en un punto nodal definitivo.

El pensamiento de Rorty manifiesta con claridad esta disyuntiva, reduciendo lo sublime al plano de la fantasía y la conciencia privada. Para Rorty, lo sublime no es útil para resolver problemas públicos y sólo genera bellos productos que pueden servir, como mucho, para la satisfacción estética de una conciencia individual. La sociedad y la identidad no se fundan en lo *sublime* sino en lo meramente *bello* (Rorty, 2000). La crítica de la modernidad por el lado del posestructuralismo de Foucault o Deleuze impide cualquier atisbo de trascendencia, siguiendo la línea de la inmanencia abierta por el propio discurso moderno, pero radicalizándola, eliminando los componentes metafísicos que colocan al sujeto como instancia originaria, y describiendo un pragmatismo vitalista que hace del sujeto un producto que hay que fabricar. En este sentido, pueden verse en estos postulados una variación de la teoría materialista de la historia, pero libre de toda teleología o reconciliación final y depurada de cualquier dialéctica hegeliana. En definitiva, el sujeto es un artefacto discursivo que responde a unas necesidades temporales, finitas, pero debe diferenciarse la teoría del sujeto de Foucault o Deleuze, de la teoría del sujeto de Lacan (Žižek, 2010: 24-31).

2.3 Introducción al posestructuralismo.

Si bien los trabajos de Foucault, Deleuze o Derrida parten de los postulados del estructuralismo, como el rechazo del sujeto como instancia

originaria, van a alcanzar consecuencias radicalmente distintas, abandonando los objetivos científicos del estructuralismo¹¹⁴. No es ahora la continuidad y la permanencia de las estructuras el objeto de su discurso sino la ruptura, la discontinuidad, el acontecimiento; “en esta nueva economía discursiva, la estructura es una estructura abierta, plural, fragmentada. La noción de diferencia, del Otro, que fue la raíz del primer estructuralismo y de las investigaciones de la antropología estructural, va a actuar además en el sentido de la diseminación de la propia idea de estructura” (Dosse, 2004B: 239).

El objetivo de este nuevo pensamiento no son las relaciones permanentes entre los elementos, que permiten formular las leyes universales de la naturaleza, sino relaciones contingentes que se han producido en la historia. En el ejemplo de Derrida, la nueva crítica literaria adopta el punto de partida estructuralista pero escapando de sus intenciones científicas, proponiéndose como tarea la creación de conceptos nuevos, buscando la aparición de lo inédito e inexplorado, elevándose así “*a la altura de una actividad creadora*” (ibíd.: 33). La deconstrucción sigue “fiel a la valoración asignada a la esfera oculta, al inconsciente, pero permite sobretudo la pluralización, la diseminación, al hacer estallar la referencia a un centro estructural, a la unicidad de un principio estructurante cualquiera” (ibíd.: 33). La aparición de diferencias sólo es posible con la ruptura de la estructura; las discontinuidades y los acontecimientos son la clave para la emergencia de lo nuevo.

Para la crítica posestructuralista, el estructuralismo estudia la cultura identificando los centros o presencias fundamentales que articulan y dan sentido al resto de los elementos, generando una lógica binaria que organiza la sociedad en función de significantes privilegiados. Su crítica se centrará entonces en el descentramiento, la pluralidad, y la ausencia de significantes privilegiados. La noción de práctica adquiere una centralidad que convierte al

¹¹⁴ Al menos tal y cómo el estructuralismo había definido el conocimiento científico. Esto no supone que las propuestas epistemológicas posestructuralistas sean relativistas o nieguen la posibilidad del conocimiento. No se trata de un relativismo epistemológico sino de ampliar el conocimiento a lo nuevo, lo distinto y lo desconocido, cuestión que lo sitúa en la tradición moderna.

posestructuralismo en un proyecto estético-creador enfocado a la construcción de conexiones nuevas, fabricando relaciones a partir de procesos de deconstrucción o desorganización. Lo nuevo surge de lo incierto, de las discontinuidades, toma diferentes formas y aparece constituyendo nuevos mundos de identidades, de objetos y sujetos. En este sentido, se trata de un “estructuralismo sin estructuras”¹¹⁵ que busca describir los procesos de génesis de las estructuras, de las identidades, de los conocimientos. El carácter finito de todo producto es el origen o condición de posibilidad de la aparición de una novedad, del nacimiento de una nueva forma, estructura o identidad. La caducidad es la condición que hace posible la novedad, el nacimiento de lo nuevo.

La noción de *práctica* va a recibir diferentes conceptualizaciones, pero todas hacen referencia al movimiento, la acción o la producción. Para Deleuze, el lenguaje es un *flujo*, y los flujos son prácticas discursivas que pueden solidificarse temporalmente generando sujetos y objetos, pliegues. Situado en la atmósfera de los años 60 y su agitación estudiantil, Deleuze, con Diferencia y repetición, “quiere orientarse hacia una agitación de la estructura: *Tratar la escritura como un flujo, no como un código*. Encontramos el mismo privilegio otorgado a los improbables, a lo incierto, que en Derrida, con más radicalidad incluso en la reivindicación del flujo deseante... A partir de estos flujos se revela paradójicamente un aspecto fundamental del paradigma estructuralista, puesto que no encontramos en él ni rastro del sujeto. Es la idea de máquina que funciona y el yo deja lugar al eso de la máquina deseante, acoplada, conectada” (Dosse, 2004B: 240). El pensamiento de Deleuze presta atención a los procesos genéticos de producción de sentido, un sentido que nace de la fábrica del inconsciente. Esta noción de inconsciente, lejos de su significado psicoanalítico, se acerca a la noción materialista y corporalista de la *voluntad de poder* nietzscheana, cuestión que conecta con la primera parte de la investigación y da coherencia y linealidad al discurso. Para Deleuze:

¹¹⁵ El estructuralismo de Foucault parece ser concebido como un “estructuralismo sin estructuras”, lo que planteó la imposibilidad de concebir el pensamiento foucaultiano como estructuralista; al contrario, Foucault pretendería suprimir las estructuras formadas en el juego de la historia (Dosse, 2004A: 373).

“El inconsciente es una sustancia que hay que fabricar, que hay que hacer circular, un espacio social y político que hay que conquistar. Ni hay sujeto del deseo ni hay objeto. El sujeto de enunciación no existe. La única objetividad del deseo son los flujos. El deseo es el sistema de signos a-significantes con los que se producen flujos de inconsciente en un campo social... El deseo es revolucionario porque siempre quiere más conexiones y más agenciamientos. Pero el psicoanálisis corta y aplasta todas las conexiones, todos los agenciamientos. El psicoanálisis odia el deseo” (Deleuze, 1980: 90-91).

Para Derrida, el movimiento tiene lugar mediante la acción textual, donde el juego de la diferencia es un movimiento sin detención cuyas paradas son sólo detenciones parciales, significaciones contingentes de un juego potencialmente infinito que hace de la escritura un “trabajo de deselladura que radicaliza la perspectiva heideggeriana al expulsar la idea de un fundamento que hay que encontrar, y la sustituye por un simple vagabundeo... Con Derrida es el significado el que es expulsado, en beneficio de una cadena significante indefinida sin punto de agarre” (Dosse, 2004B: 35). El lenguaje adquiere un significado práctico, activo, móvil y la noción de *diferencia* permite a Derrida “desvelar sistemáticamente toda ilusión del pensamiento del ser oponiéndole lo que en presencia del presente no se presenta jamás. Esta noción va a actuar también en la reintroducción del movimiento que le faltaba a la estructura, va a dinamizarla desde el interior, encadenándola en una reactivación indefinida” (ibíd.: 46). El lenguaje es, antes que nada, *per formativo*, el sentido, *práctica* (Dosse, 2009: 294-295).

Por último, Foucault, con su conceptualización de la práctica descrita en *La arqueología del saber*, hace referencia a la acción discursiva, prácticas discursivas constituyentes de sujetos y de objetos de conocimiento. Foucault y Deleuze coinciden en su concepción activa y pragmática del lenguaje como demuestran los siguientes párrafos:

“No tratar, o dejar de tratar, los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar signos para

indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir” (Foucault, 2006: 81).

“El lenguaje sólo puede definirse por el conjunto de consignas, presupuestos implícitos o actos de palabra... El lenguaje no es ni informativo ni comunicativo, no es comunicación de información, sino algo muy distinto, transmisión de consignas, bien de un enunciado a otro, bien en el interior de cada enunciado, en la medida en que un enunciado realiza un acto y que el acto se realiza en el enunciado” (Deleuze, 2004: 84).

Los trabajos de Foucault, Deleuze o Derrida, inspirados en las ideas de Nietzsche y Heidegger¹¹⁶, dan un nuevo giro al estructuralismo añadiéndoles las nociones de práctica y de contingencia. Estos cambios suponen una resignificación de los conceptos de la modernidad, en especial la respuesta a la pregunta por las condiciones del orden de la experiencia. Las condiciones son los problemas inmanentes que llevan a prácticas generadoras de objetos, discursos y soluciones. Los objetos tienen una génesis, y su generación está presidida por procesos de incertidumbre, aquellos momentos donde los hombres no tienen un horizonte “claro y distinto” y todo se vuelve oscuro y brumoso. Si el discurso kantiano invitaba a preguntarse por las condiciones de posibilidad de lo dado, remontándose a un momento anterior a la configuración de la experiencia y buscando las leyes de ésta, ahora ese momento anterior carece de ley o de estructura. El momento trascendental es ahora un desorden inmanente, una incertidumbre que obliga a la creación de formas, objetos y estados más organizados. Por tanto, la noción de *condición* adquiere ahora un nuevo significado práctico y problemático; las condiciones son cuestionamientos, procesos de indeterminación que obligan a la acción lingüística para generar nuevos objetos, nuevas teorías útiles, nuevas prácticas científicas, sociales e individuales que sustituyan a las anteriores, que ya no

¹¹⁶ Son posibles las interpretaciones inmanentistas y trascendentes de ambos pensamientos, cuyas consecuencias se manifiestan en posiciones pre modernas o ultra modernas. Para Derrida “nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las preguntas heideggerianas... sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y la nada, la diferencia óntico-ontológica” (Dosse, 2004B: 33). Si bien los heideggerianos laicos interpretan el pensamiento de Heidegger alejado de la fe bíblica (una experiencia poética de lo sagrado cercana al Romanticismo alemán), Derrida escribió un diálogo ficticio entre un teólogo y Heidegger en el que los teólogos afirmaban lo que lo que él decía era lo que ellos llevaban diciendo desde siempre (Martin, 2010: 306).

sirven para las nuevas condiciones dadas. La nueva lógica se aplica a los problemas epistemológicos, éticos e incluso políticos.

En Foucault “la historia pertenece al único registro de lo aleatorio, de la contingencia como en Lévi-Strauss, es a la vez insoslayable e insignificante. Sin embargo, a diferencia del estructuralismo lévi-straussiano, Foucault no elude la historicidad, e incluso la toma como campo privilegiado de análisis, lugar por excelencia de su búsqueda arqueológica, pero para descubrir en ella las discontinuidades que la labran, a partir de grandes fracturas que yuxtaponen cortes sincrónicos coherentes” (Dosse, 2004B: 377). Las condiciones son acontecimientos que modifican las seguridades que fundamentaban las creencias de los hombres, obligándoles a un comportamiento activo capaz de generar orden allí donde los cimientos se han derrumbado y no sirven las propuestas pasadas. Puede entonces estudiarse la historia de las formas mediante las cuales los hombres han puesto orden a su experiencia a partir de un *a priori* histórico mudable, discontinuo y transformable.

Derrida, “al contrario de los estructuralistas clásicos”, centra su atención “en los fallos, en las disfunciones más que en las regularidades o las invariantes de la estructura... Radicaliza la idea de estructuralidad de la estructura al introducir un descentramiento constante, una deportación fuera del centro tal que ya no hay orden extra-estructural, y que entonces todo es estructura y toda estructuralidad es un juego infinito de diferencias. La estructura se reduce entonces al juego incesante de las diferencias, y el pensamiento entra en el vértigo abisal de una escritura que rompe los diques, abate las fronteras disciplinares, para llegar a la creación pura” (ibíd.: 31-32). Para la deconstrucción derridiana es imposible definir la diferencia o *diferanacia*, pues su definición supone el fracaso de la misma definición, cuestión que abre al lenguaje a “la esfera de la creatividad literaria: *arriesgarse a no-querer-decir-nada es entrar en el juego, y sobre todo en el juego de la diferencia*” (ibíd.: 47). El pensamiento de Derrida potencia la necesidad estética del hombre de producir un discurso nuevo y autónomo, que rompa con los discursos del pasado que ya no sirven para la expresión del nuevo punto de vista adecuado al

presente y sus problemas. Siguiendo a Rorty, su modelo es útil para la creación de una esfera estética privada, donde los sujetos tienen la posibilidad de inventar su propia cosmovisión o auto descripción personal sin alcanzar una estabilización o codificación definitiva. El pluralismo estético del posestructuralismo potencia el derecho a la diferencia y a la variación de la identidad.

La historicidad de los textos, su movimiento y vitalidad, da lugar a una multiplicidad de historias diferentes, identidades múltiples en un proceso que pone de manifiesto “movimientos que no se detienen jamás, movilidades infinitas, Derrida reintroduce una parte de vitalismo en el morfologismo de uso en la época” (ibíd.: 48). A diferencia de la hermenéutica gadameriana que busca en la interpretación de los textos *su sentido*, Derrida propone interpretaciones interminables que hace imposible la convergencia entre ambos pensamientos pues “para Gadamer, la comprensión es siempre por lo menos posible, mientras que, para Derrida, no lo es nunca realmente. Si la comprensión es siempre posible para Gadamer, es porque la búsqueda de sentido informa todo lenguaje, pero esto no quiere decir que dicha búsqueda se satisfaga siempre” (Grondin, 2008: 141). El deconstruccionismo absoluto hace de la interpretación hermenéutica un proceso caduco pues la interpretación carece de límites y toda comprensión de sentido es una violencia al juego interminable de la diferencia (Dosse, 2004B: 48; Grondin, 2008: 132-147). Este deconstruccionismo opera con unos conceptos diferentes a los contruidos por Deleuze pero, a pesar de las diferencias, es posible producir conceptos metodológicos comunes que, dados los problemas que se plantea la investigación, solidarizan los pensamientos de Deleuze y Derrida y los acercan:

“La idea de cierre, de interpretación, es violentamente atacada en Capitalismo y esquizofrenia: El anti-Edipo... El inconsciente está tejido de una multiplicidad de cadenas significantes... El psicoanálisis, según Deleuze, procede mediante reducciones y reduce sistemáticamente el deseo a un sistema cerrado de representación... Para Deleuze y Guattari, como para el estructuralismo, no hay Sujeto Significante, no hay lugar asignable por una trascendencia cualquiera, no hay más que

procesos; y traducen metafóricamente esta oposición al comparar el árbol con el rizoma, cuyo carácter polimorfo puede representar una forma de pensamiento diferente... En una aproximación tal, el recurso a la lógica ya no tiene sentido, y evidentemente una escritura así se aleja de las consideraciones epistemológicas del primer estructuralismo para dar libre curso a un pensamiento de ruptura, sin articulación posible, a merced de la inspiración poética” (Dosse, 2004: 241-242).

Los problemas que plantea esta investigación obligan a un análisis detenido del pensamiento de Deleuze y Foucault, generando el marco teórico que explica cómo ha sido posible la aparición del sujeto estético y la nueva teoría de la inmanencia que el discurso de la modernidad ha producido. No puede organizarse la realidad social sin un concepto que reúna una multiplicidad dispersa de elementos, y no puede generarse ese concepto sin un conjunto previo de ideas que van a ser posteriormente sintetizadas y reducidas a sus postulados comunes. El concepto de sujeto estético es una herramienta metodológica construida que permite identificar los rasgos de una realidad que sin conceptualizar es invisible. De esta forma puede darse respuesta a la pregunta por la identidad epistemológica y ética de las ideas que movilizan, quizá inconscientemente, la acción de los hombres, y que marcan una tendencia de la que se desprenden múltiples consecuencias.

El pensamiento de Foucault, que se estudia a continuación, se estructura en tres ontologías, saber, poder y ética. En *Las palabras y las cosas* aparece el Foucault más estructuralista. Para el primer Foucault, “nuestra Edad Media en la época moderna es el humanismo” (Dosse, 2004A: 375). El sujeto moderno tiene un origen y una temporalidad y es efecto de condiciones exteriores a él:

“En la episteme clásica el hombre no tiene ningún lugar. Ni el humanismo del Renacimiento ni el racionalismo de los clásicos pudieron pensar al hombre. Hubo que esperar una falla en la configuración del saber para que le hombre se sitúe en el corazón del campo del saber. Luego la cultura occidental es la que ha dedicado el mayor espacio al hombre. Aparece en una situación central, la de rey de la creación, referente absoluto de todas las cosas” (ibíd.: 374).

En *La arqueología del saber*, se estudia el sujeto como efecto de prácticas discursivas, ahora Foucault “considera la nueva historia como un campo privilegiado para poner en acción un estructuralismo abierto, historizado; es lo que los americanos llamarían pos-estructuralismo... Lo que le interesa es abrir las estructuras a las discontinuidades temporales, a los cambios que regulan los desplazamientos de un juego incesante de prácticas discursivas... La deconstrucción de la disciplina histórica... pasa especialmente por la renuncia a la búsqueda de continuidades y a los intentos de síntesis entre los elementos heterogéneos de lo real. Ofrece al contrario, una perspectiva de pluralización y atomización” (Dosse, 2004B: 269-270). Por último, en los últimos trabajos de Foucault, su fase ética, el sujeto se estudia como el efecto de una existencia ético-estética que se toma como objeto de conocimiento y trabajo de sí. Se alcanzará entonces el discurso que permite comprender la aparición de la existencia estética en el siglo XX, discurso que llega hasta la actualidad. Este discurso deberá entenderse como una comprensión complementaria de la ética y la estética, siendo posible la creación autónoma de sí y la construcción de relaciones sociales donde los otros son tenidos en cuenta y la privacidad debe superarse para alcanzar la comunidad (solidaridad, ironía, contingencia).

2.4 Foucault: una introducción.

El pensamiento de Foucault es clave para identificar los rasgos del nuevo concepto de subjetividad que se postula como hipótesis en esta investigación y que modifica la concepción moderna del conocimiento, la ética y la identidad personal. La descripción de su pensamiento se articula alrededor de tres dimensiones fundamentales que deben comprenderse de forma interrelacionada: saber, poder y ética. Esta articulación permite distinguir y exponer una serie de postulados que, partiendo de la modernidad, analizan, critican y tratan de aportar una nueva perspectiva moderna al problema del sujeto de conocimiento, del sujeto sometido a relaciones de poder y del sujeto susceptible de vivir una existencia estética.

El planteamiento de Foucault se inscribe en la tradición ilustrada que se plantea la pregunta de las *condiciones de posibilidad*. Este planteamiento es, en palabras de F. Ewald, asistente de Foucault en el Colegio de Francia, heredero de Kant (Foucault, 1999B: 363). Sin embargo, Foucault va a redefinir la tradición crítica hasta darle un sentido diferente, pudiéndose afirmar que algo nuevo aparece en el discurso moderno, algo que no había sido tenido en cuenta por los diversos pensamientos modernos. Foucault se pregunta por las *condiciones históricas* que han dado lugar a los sujetos y a los objetos de conocimiento, productos que se han configurado en el presente, en la actualidad. Los objetos de conocimiento van a depender de condiciones históricas, condiciones que no se sitúan fuera de la línea de la historia sino que son internas a la dinámica de la immanencia, rompiendo con cualquier postulado extra temporal o metafísico (como por ejemplo, las kantianas condiciones trascendentales de la experiencia).

Estas ideas rompen con algunos de los postulados fundamentales de la modernidad, postulados que suponen “que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, y las formas mismas de conocimiento, están dadas en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia lo único que hacen es depositarse o imprimirse en ese sujeto definitivamente dado” (Foucault, 1999A: 170). Al contrario, para Foucault, el sujeto no es originario y debe ser explicado a partir de las prácticas y procesos que lo van a generar; esto supone un giro en las preocupaciones del pensamiento que pone en cuestión aquello que hasta entonces no se planteaba problemático. Para Foucault, el sujeto, en el pensamiento filosófico moderno, desde Descartes hasta Sartre, “estaba considerado como algo fundamental, no se abordaba; era algo que no se cuestionaba... La idea de que el sujeto no es la forma elemental y originaria, sino que el sujeto se forma a partir de cierto número de procesos que no pertenecen al orden de la subjetividad, sino a un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el propio sujeto, no resultaba evidente. El sujeto es una génesis, tienen una formación, una historia, el sujeto no es originario” (Foucault, 1999B: 169).

Foucault va a entender la subjetividad como un producto cuya génesis es necesario explicar, algo que rompe con los pensamientos que parten del sujeto como origen y principio del saber; el pensamiento de Foucault se sitúa en la línea crítica del psicoanálisis de Lacan, el estructuralismo de Levi-Strauss, el de Barthes o el marxismo estructuralista de Althusser. Foucault propone una historia de las relaciones prácticas que generan sujetos de conocimiento mostrando “cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar ámbitos de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento. El propio sujeto de conocimiento también tiene una historia, la relación del sujeto con el objeto o, más claramente, la verdad misma tiene una historia” (Foucault, 1999A: 170).

El pensamiento de Foucault se divide en tres ontologías, tres dimensiones fundamentales: *saber*, *poder* y *sí mismo*. Es posible describir tres grandes problemas o cuestiones que atraviesan la obra de Foucault y que deben mantenerse interrelacionados conjuntamente pues no pueden obviarse las aportaciones de una dimensión sin tener en cuenta las otras (Díaz Marsá, 2002). El trabajo de Foucault trató de señalar tres grandes tipos de problemas “el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera” (Foucault, 1999B: 382). El interés de Foucault son las *relaciones prácticas* que se establecen *con el mundo*, en tanto que objeto de conocimiento, *con los demás*, prácticas que generan inevitablemente relaciones de poder, y *con uno mismo*, en tanto objeto estético susceptible de construcción o modelación a través de las prácticas *de sí (cuidado de sí)*. Las tres ontologías tienen su origen en condiciones históricas, condiciones que son *problemas* que estudian las relaciones de verdad con el mundo, las relaciones de poder que generan sujetos sometidos, y las formas de subjetivación que pueden acontecer en la relación práctica que el sujeto establece consigo mismo. Foucault analiza *la genealogía del sujeto en la civilización occidental*, y en el desarrollo de su

trabajo se da cuenta de que tiene que estudiar “no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí. Se debe mostrar la interacción que se produce entre ambos tipos de técnicas. Quizá insistí demasiado, cuando estudiaba los asilos, las prisiones, etc., en las técnicas de dominación... Pero no es sino un aspecto del arte de gobernar a la gente en nuestras sociedades. Tras haber estudiado el campo del poder tomando como punto de partida las técnicas de dominación, me gustaría, a lo largo de los próximos años, estudiar las relaciones de poder partiendo de las técnicas de sí” (ibíd.: 228).

Bajo estos postulados de fondo, Foucault se remonta a las condiciones que han hecho posible un determinado orden del saber (episteme), produciendo un determinado sujeto de conocimiento que queda constreñido en tales estructuras. En su trabajo más estructuralista, *Las palabras y las cosas*, describe la *episteme* moderna como el espacio del saber que permite la aparición del *hombre* como objeto de conocimiento. El conocimiento del hombre es un conocimiento problemático por paradójico; las ciencias humanas tienen por objeto de conocimiento a su misma condición de posibilidad. Más adelante, en *Vigilar y castigar*, llevará a cabo un estudio de las instituciones modernas que han fabricado sujetos, esto es, cómo el sujeto es producido por relaciones de poder. Se trata de la cuestión del poder, de cómo los sujetos son objetivados a través de técnicas y discursos que le someten a una determinada categoría o identidad. A estos dos grandes problemas que se plantea su pensamiento, la cuestión del saber y la cuestión del poder, Foucault une, al final de su obra, el problema de la ética, de la relación del sujeto consigo mismo y con los demás. Su *Historia de la sexualidad* es el referente teórico de esta última etapa de trabajo.

Estas tres dimensiones se unifican bajo el concepto de *problematización*, lo que hace que el trabajo de Foucault se inscriba en la tradición crítica de la modernidad, un pensamiento que busca desentenderse de las formas de objetivación producidas, cuestionándolas al generar la distancia crítica necesaria para disolverlas. Se trata de *problematizaciones* pues el pensamiento “es lo que permite tomar distancia en relación a esta manera de hacer o de

reaccionar, dársele como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines” (Foucault, 1999B: 359). Foucault trata de salir de un presente configurado al preguntarse cómo ha sido posible la configuración de las respuestas que constituyen ese presente. El trabajo de Foucault es una reflexión trascendental en la inmanencia. Las condiciones que permiten a Foucault pensar son *problemas*, *interrogaciones*, *cuestionamientos* que van a permitir desprenderse de los hábitos que constituyen una subjetividad determinada. La problematización es un movimiento de distanciamiento respecto de lo que es, un desentendimiento de las formas constituidas al demostrar que *lo que es no ha sido siempre así*. Foucault estudia la historia de las respuestas finitas dadas por los hombres y abre un espacio para que puedan surgir nuevas formas de ser, nuevos conocimientos, nuevas formas de subjetividad. La problematización elabora:

“Las condiciones en las que se pueden dar respuestas posibles, define los elementos que constituirán lo que las diferentes soluciones se esfuerzan en responder. Esta elaboración de un tema en cuestión, esta transformación de un conjunto de obstáculos y de dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarán aportar una respuesta, es lo que constituye el punto de problematización y el trabajo específico del pensamiento... Se trata de un movimiento de análisis crítico mediante el cual se procure ver cómo se han podido construir las diferentes soluciones a un problema; pero también, cómo estas diferentes soluciones se desprenden de una forma específica de problematización” (ibíd.: 360, 361).

Para Foucault, la historia es una historia de las discontinuidades, de los acontecimientos que rompen con las respuestas dadas a determinados problemas históricos apareciendo inseguridades, zonas oscuras, nuevos cuestionamientos, lo que genera la necesidad de nuevas problematizaciones y nuevas soluciones. Los interrogantes son las discontinuidades que rompen con una determinada estructura de pensar y hacer, obligando a producir lo nuevo. La descripción de Deleuze del pensamiento de Foucault muestra el interés de éste en señalar las condiciones de posibilidad históricas que han dado lugar a diversas formas de conocimiento y de subjetividad. Las *problematizaciones* de Foucault son históricas, problemas que se sitúan en un momento concreto de la historia, generando respuestas singulares y no una misma fórmula universal y

atemporal. Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones interconectadas que proponen problemas históricos que se afectan entre sí. Siguiendo el trabajo de Deleuze sobre Foucault:

“Saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreducibles, pero en constante implicación. Tres *ontologías*. ¿Por qué Foucault añade que son históricas? Porque no establecen condiciones universales. El ser-saber está delimitado por las dos formas que adquieren lo visible y lo enunciable en tal momento, y la luz y el lenguaje son inseparables de *la existencia singular y limitada* que tienen en tal estrato. El ser-poder está determinado en relaciones de fuerzas que pasan por singularidades variables en cada época. Y el sí mismo, el ser-sí mismo, está determinado por el proceso de subjetivación, es decir, por los lugares por los que pasa el pliegue (el caso de los griegos no es universal)” (Deleuze, 2003: 148).

La ontología de Foucault es histórica, posee tres dimensiones irreducibles que mantienen una misma lógica, una misma sistemática a lo largo de su obra. Son tres dimensiones que estudian las respuestas que se han dado ante unas preguntas históricas, respuestas que se formulan en relación con el momento en que tienen lugar y sus necesidades. Las condiciones son permanentes pero los problemas que plantean varían con la historia, siendo posible los cruces y mezclas de condiciones problemáticas. En todo momento hay un paralelismo con los problemas kantianos, aunque traducidos a condiciones históricas que irrumpen bajo forma de discontinuidades. Siguiendo a Deleuze:

“Al ser condiciones, no varían históricamente, pero varían *con* la historia. En efecto, presentan la manera en que el problema se plantea en tal formación histórica: ¿Qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje?, ¿Qué puedo hacer, que poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? Bajo estas tres preguntas, el yo no designa un universal, sino un conjunto de posiciones singulares adoptadas en un Se habla-Se ve, Se hace frente, Se vive. Ninguna solución es transportable de un época a otra, pero puede haber intrusiones o penetraciones de campos problemáticos que hacen que los datos de un viejo problema se reactiven en otro. (Ibíd.: 149).

Las condiciones son los límites que obligan a generar objetos de conocimiento, cristalizaciones de saber que se suceden en el tiempo. Las instituciones son respuestas a los problemas que han surgido en un determinado momento de la historia y que han generado sujetos de esas instituciones mediante las prácticas de subjetivación. La historia de esas instituciones, la búsqueda de su origen, desvela su posible finitud, pues demuestra que no son permanentes sino productos de una determinada necesidad¹¹⁷. No existe, por tanto, un *a priori* que sobrevuele la historia, una estructura formal que condicione la experiencia, cualquier experiencia en cualquier lugar y momento, pero se conserva el *movimiento trascendental* que permite distanciarse de los objetos empíricos y preguntar cómo se ha constituido lo que se presenta, lo visible, lo que está dado y parece estable, permanente.

Las *epistemes* son el resultado de las prácticas de problematización y sus respuestas, dando lugar a marcos estructurales que dominan durante un tiempo, que dan la sensación de estabilidad y por tanto, de cierta “eternidad”, pero no son más que formas (soluciones) precarias, finitas, en el mar de contingencia de la historia. Las reglas se constituyen en la historia, son prácticas discursivas que dominan en un determinado momento pero tienen un origen, y por lo tanto, un posible final; el análisis de Foucault estudia las formas finitas que surgen en la historia, dominadas por la caducidad. Todo conjunto de relaciones discursivas está atravesado por la historicidad y, por lo tanto, por una posible desorganización de sus relaciones en un momento posterior, una disolución en el mar de la historia. No puede perderse de vista el modelo nietzscheano de una razón naturalizada o corporalizada; la razón es un producto que se constituye en función de unas necesidades. Esa razón naturalizada es histórica y práctica, una estética constructiva cuyos productos

¹¹⁷ “Foucault no hace historia de las mentalidades, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia visible, bajo un régimen de luz. No hace una historia de las instituciones, sino de las condiciones bajo las cuales éstas integran relaciones diferenciales de fuerzas, en el horizonte de un campo social. No hace una historia de la vida privada, sino de las condiciones bajo las cuales la relación consigo mismo constituye una vida privada. No hace una historia de los sujetos, sino de los procesos de subjetivación, bajo los plegamientos que se efectúan tanto en un campo ontológico como social” (Deleuze, 2003: 151).

no son definitivos, siendo posible la disolución de las formas constituidas al aparecer las condiciones que cuestionan su estructura y demuestran su fragilidad.

El análisis de la subjetividad de Foucault es práctico, desciende a los mecanismos prácticos que han constituido esa subjetividad empírica, sus hábitos y las reglas que la constituyen. El sujeto es una fijación, una interiorización de la exterioridad o, dicho de otra manera, una determinada objetivación de la subjetividad que cristaliza temporalmente. La *subjetivación* es una categoría clave para comprender el carácter derivado del sujeto del conocimiento, de la subjetividad constituida por el poder, y del sí mismo. El saber ha producido sujetos de conocimiento, el poder “sujetos sujetos” de una manera heterónoma y, en el plano de la ética, el sujeto puede descubrir las relaciones consigo mismo que generan sus propias formas, sus objetivaciones autónomas, el ejercicio práctico de la libertad. Esta subjetivación ética no va a obedecer a imperativos trascendentales o normativos de carácter universal, se propone un proceso estético no definitivo, variable, la *auto creación de objetivaciones de la subjetividad como un arte de la existencia*¹¹⁸.

La forma que tiene el sí mismo no está dada de antemano y eso hace que pueda ser producida dentro de un determinado dispositivo; las ciencias humanas son una serie de técnicas que organizan discursivamente el *sí mismo*, un instrumento productivo de constitución del sujeto; objetivación, identificación o definición. Por eso, el objetivo de Foucault ha sido “desde hace veinticinco años, bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres en nuestra cultura, elaboran un saber sobre sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y criminología. Lo esencial no es tomar ese saber como un valor ya acuñado, sino analizar esas pretendidas ciencias como *juegos de verdad* que están ligados a técnicas específicas que los hombres utilizan para comprender quiénes son” (Foucault, 1999B: 445). Para Foucault, las ciencias

¹¹⁸ Esa introducción de la historia y el cambio no conlleva necesariamente un relativismo epistemológico. Existe una lógica sistemática en el razonamiento foucaultiano que rechaza una comprensión relativista del saber pero deja la puerta abierta al pluralismo y a la novedad. Foucault es un moderno que quiere llevar la modernidad hasta sus últimas consecuencias, una modernidad plenamente moderna.

humanas poseen cuatro grandes grupos de técnicas; técnicas de manipulación de objetos, técnicas de generación de discursos (sistemas de signos), técnicas de control del comportamiento, y técnicas que permiten al sujeto generar sus propias objetivaciones manifestadas en un estilo de vida determinado. Foucault llama *gubernamentalidad* “a la confluencia entre técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo” (ibíd.: 445).

La necesidad de esta introducción al pensamiento de Foucault se justifica porque pone de relieve la estructuración sistemática de su pensamiento y resalta los conceptos fundamentales que preparan la comprensión más analítica que se lleva a cabo a continuación. En esto es clave la categoría de *problematización*, condición de posibilidad de las respuestas y saberes que se han cristalizado en la historia. Por otra parte, las tres dimensiones de su estudio, saber, poder y ética, permiten distinguir sus trabajos pero, al mismo tiempo, comunicarlos entre sí. Los problemas del saber, del poder y del sí mismo han tenido diferentes respuestas a lo largo de la historia; el estudio sistemático de la definición de estos problemas y sus respuestas permite identificar las formas de subjetividad que se han plegado en la línea de la historia.

2.4.1 Foucault y Nietzsche

La primera parte de la investigación finalizó con el pensamiento de Nietzsche y su teoría del conocimiento, donde el concepto de *sujeto trascendental* es desplazado por la voluntad de poder como instancia ordenadora del mundo, principio genético de lo existente. Foucault utiliza el pensamiento de Nietzsche como herramienta crítica para romper con algunos de los postulados metafísicos modernos; describir su influencia permitirá comprender con mayor profundidad las intenciones de su pensamiento. La comprensión del sujeto como instancia ahistórica y universal, elemento común a todos los seres humanos e independiente de la experiencia y el cuerpo, es atacada por ser considerada un residuo metafísico que impide la comprensión real de los procesos que llevan a la formación del propio sujeto.

La consecuencia de esta variación en la moderna teoría del conocimiento es la aparición de un pensamiento que estudia las condiciones de posibilidad de los objetos y sujetos que se suceden a lo largo de la variable *historia*. Es un estudio de la génesis del saber y de los sujetos de este saber, que se remonta a unas condiciones problemáticas como su condición de posibilidad. El estudio de las formas de conocimiento revela discontinuidades históricas, fracturas, que son las condiciones mismas de nuevas formas de conocimiento y nuevas formas de subjetividad. La historia del saber es un juego constante de fundación y crítica del sujeto fundado, todo sujeto fundado no es más que un pliegue del mar de posibilidades abierto por la acción, la historia y el lenguaje.

Foucault, siguiendo a Nietzsche, señala la diferencia entre el “conocimiento” y el “mundo”, siendo el primero un producto que nada tiene que ver con lo que pueda ser un supuesto mundo entendido como algo independiente de la misma voluntad de poder. El conocimiento es un producto generado por la *voluntad de poder* que sirve a los fines de ésta. La voluntad de poder cumple la función de la moderna instancia subjetiva; selecciona lo útil, filtra lo innecesario, iguala lo desigual y conceptualiza, reduciendo las diferencias, para dar respuesta a la finalidad de superar las condiciones de indeterminación que afectan a la existencia.

El conocimiento, un efecto de superficie, es, en palabras de Nietzsche, “una chispa entre dos espadas, pero una chispa que no está hecha del mismo hierro que las espadas” (Foucault, 1999A: 176). El conocimiento se sitúa en ese lugar intermedio que son las prácticas humanas que sirven para responder a realidades estratégicas, a las necesidades de ese sujeto o un conjunto de ellos. Es un resultado de la constante interacción con el mundo y tiene que ver más con el *hacer* y la *fuerza* que con la representación y la fidelidad a la cosa dada pues “según Nietzsche no existe ningún parecido, ninguna afinidad preestablecida, entre el conocimiento y las cosas que habría que conocer” (ibíd.: 177). El conocimiento es la práctica relacional del sujeto con el mundo, una práctica que tiene la finalidad de responder a determinadas condiciones

estratégicas que esta investigación traduce como *situaciones problemáticas*. Foucault distingue entre la teoría del conocimiento de Kant y la de Nietzsche al señalar que en la epistemología kantiana se postula una correspondencia entre el campo trascendental y el campo experiencial mientras que esa identidad no es posible en el caso de la epistemología nietzscheana. Para Nietzsche, el conocimiento es una cuestión de fuerza, dadas unas condiciones estratégicas, y la semejanza con el mundo se sustituye por el éxito a la hora de resolver las situaciones estratégicas:

“El propio Kant había sido el primero en decir que las condiciones de la experiencia y las del objeto de la experiencia eran idénticas. Nietzsche piensa, al contrario que Kant, que entre el conocimiento y el mundo que hay que conocer existe tanta diferencia como entre el conocimiento y la naturaleza humana. Se tiene por tanto una naturaleza humana, un mundo, y algo que existe entre los dos que se llama conocimiento, sin que exista ninguna afinidad, ninguna semejanza, ni tan siquiera un lazo de naturaleza” (ibíd.: 177).

Siguiendo el pensamiento de Nietzsche descrito en la primera parte de la investigación, el mundo aparece entonces como un objeto peligroso, un caos que el ser humano “falsifica” con su acción intelectual-instrumental, igualando lo desigual, simplificando, esquematizando, organizando y, en definitiva, generando como resultado unas herramientas conceptuales que, lejos de la universalidad y la necesidad, sirven a esa situación que el cuerpo mantiene con el mundo, un mundo abierto, indeterminado e inseguro. En esa situación, el instinto de supervivencia y de conservación, que Nietzsche ampliará al *instinto de superación*, luchan contra ese mundo caótico dándole una forma. La naturaleza humana genera conexiones entre elementos que permiten generar un suelo de estabilidad, conocimiento, que en nada se parece a lo que pueda ser un mundo en sí mismo, pues el mundo es un caos “que no pretende en absoluto imitar al hombre, ignora cualquier ley” (ibíd.: 177). El lenguaje simplifica la pluralidad de lo real, unifica la multiplicidad de un mundo que para Nietzsche es un perpetuo fluir donde las cosas son siempre diferentes a sí mismas. El conocimiento es el efecto de la actividad transformadora y creadora de la voluntad de poder, es el resultado de la transformación de una determinada

situación estratégica. La voluntad de poder genera como producto un discurso que no representa o imita al mundo, sino que sirve a los intereses y necesidades de transformación de la situación o relación del hombre con el mundo. En este sentido, no hay relación de identidad especular o de correspondencia entre el conocimiento y el mundo.

El mundo carece de orden, de relaciones, de formas, de estabilidad alguna; no hay una teoría de la correspondencia entre conocimiento y mundo, “no existe por tanto en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación por asimilación, sino más bien, por el contrario, una relación de distancia o de dominación” (ibíd.: 181). Si para Nietzsche, “el carácter del conjunto del mundo es, desde toda la eternidad, el del caos en razón no tanto de la ausencia de necesidad, cuanto de la ausencia de orden, de articulación, de belleza, de sabiduría” (ibíd.: 177), el hombre debe hacer frente a esa ausencia de orden mediante un proceso que lo reduzca y lo domine, para poder abrir un espacio habitable, previsible y seguro. El mundo ordenado, vivible y respirable, está sometido al orden del lenguaje, organizado y estabilizado para la conservación y la supervivencia. Ese es el único mundo posible y la cuestión del mundo independiente de las actividades de conceptualización lingüística carece de sentido pues sólo existen las prácticas estratégicas que buscan reducir la incertidumbre. El conocimiento es un producto bello y el entendimiento una capacidad artística que transforma una situación compleja. Esta epistemología naturalizada y pragmática transforma la concepción moderna del conocimiento y abre el camino a una epistemología constructivista donde no existe una realidad ontológica “en sí”¹¹⁹. No hay mundo sin sujeto ni sujeto sin mundo; sólo hay relaciones. Ni idealismo ni realismo, el peligro y la indeterminación aparecen como condiciones inmanentes que amenazan la supervivencia y que obligan a “conocer”.

¹¹⁹ Así lo entiende Heidegger en su interpretación de Nietzsche, interpretando la voluntad de poder desde el punto de vista de las condiciones de conservación y aumento de la existencia:

“Apartarse de lo ente en sí, esto es, la muerte de Dios, se consume ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales... sólo por mor de su propia existencia” (Heidegger, 1995).

Si la verdad no es correspondencia con la realidad sino el resultado de prácticas simplificadoras y esquematizadoras, el conocimiento es un producto que, respondiendo a las condiciones de indeterminación, puede adquirir diferentes formas. Aparece la posibilidad de choque entre diversas cristalizaciones cognitivas; los conflictos son el efecto de la aparición de diferentes formas de interpretación del mundo que luchan por reducir el resto de las interpretaciones. No hay un conocimiento independiente de las prácticas discursivas que generan las diversas voluntades de poder, y las luchas entre las interpretaciones son luchas por organizar el mundo, esto es, por dotarle de un sentido. El carácter múltiple de la realidad debe ser reducido para lograr la habitabilidad, pero en esa reducción muchas interpretaciones o perspectivas compiten¹²⁰. Estos textos de Foucault pertenecen a “un Foucault” distinto del “último Foucault”; sus intereses son aquí el conflicto, la lucha, la divergencia:

“La filosofía occidental caracterizó siempre el conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad. Nietzsche sitúa en el centro, en la raíz del conocimiento, algo como el odio, la lucha, la relación de poder... Únicamente en estas relaciones de lucha y de poder, en el modo como las cosas y los hombres se odian, luchan, intentan dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, es como se comprende en qué consiste el conocimiento” (Foucault, 1999A: 181).

No existe pues un saber objetivo, sin intereses o necesidades, sin responder a una situación histórica dada. Las necesidades obligan al conocimiento, lo generan, generan discursos. Condiciones variables generarán interpretaciones distintas, no hay una interpretación universal sino acciones temporales para generar efectos de organización. Para Foucault, la reflexión sobre el conocimiento de Nietzsche quiere decir “que no existe una naturaleza del conocimiento, una esencia del conocimiento, condiciones universales del

¹²⁰ Se entiende entonces por qué Rorty separa la esfera privada de la interpretación pluralista, que hace inconmensurables las interpretaciones privadas del mundo, de la esfera pública que obliga a la conjunción y a la comunicación, a reducir la diferencia para generar lo común. Rorty defenderá la importancia del diálogo que hace posible la conjunción de interpretaciones y el pluralismo de los puntos de vista que se integran en un todo mayor para responder a los problemas que plantea la esfera pública (los problemas de la ciencia, la política o la organización cultural). El pluralismo incommunicable de las interpretaciones queda para la esfera “sublime”, y no meramente bella, de la individualidad privada.

conocimiento, sino que el conocimiento es, en cada momento, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es, en efecto, un acontecimiento que se puede situar bajo el signo de la actividad. El conocimiento no es una facultad ni una estructura universal. El conocimiento, incluso cuando utiliza un determinado número de elementos que pueden pasar por universales, será algo sólo del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto” (ibíd.: 182).

No hay un sujeto de conocimiento que interprete el mundo en función de condiciones universales y necesarias que trasciendan la historia, hay condiciones variables que generan un sujeto del conocimiento, un sujeto de una interpretación particular que no se corresponde con un mundo “en sí” independiente de necesidades y estrategias. El conocimiento es el resultado de determinadas condiciones históricas de indeterminación. El conocimiento es acción, igualar, simplificar, esquematizar; el conocimiento es *conquista* en tanto que supera las incertidumbres. Las condiciones son situaciones polémicas, incertidumbres en el flujo del tiempo. Por su relevancia para la investigación, se reproduce la siguiente interpretación de Nietzsche elaborada por Foucault:

“Cuando Nietzsche dice que el conocimiento siempre es una perspectiva, no quiere decir, lo que sería una mezcla de kantismo y de empirismo, que el conocimiento se encuentre limitado en el hombre por una serie de condiciones, de límites derivados de la naturaleza humana, del cuerpo humano, o de la estructura del propio conocimiento... Lo que quiere designar es el hecho de que no hay conocimiento más que bajo la forma de un cierto número de actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos a través de los cuales el ser humano se apropia violentamente de una serie de cosas, reacciona a toda una serie de situaciones, les impone relaciones de fuerza. El conocimiento es siempre una determinada relación estratégica en la que el hombre está situado. Esta relación estratégica definirá el efecto de conocimiento, y por esto sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese por naturaleza necesariamente parcial, oblicuo, de perspectiva. El carácter de perspectiva del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre de su carácter polémico y estratégico. Se puede hablar del carácter de perspectiva del conocimiento porque hay lucha, y el conocimiento es el efecto de esta lucha” (ibíd.: 183).

En el origen del conocimiento está el desequilibrio, la polémica, la incertidumbre o el desorden. No puede entenderse el sujeto estético sin la pareja complementaria Apolo-Dionisios, descrita por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* y determinante para comprender la posterior evolución de toda su obra (Nietzsche, 2003). Las prácticas discursivas reducen lo enorme, igualan lo desigual, simplifican lo complejo, en definitiva, controlan pragmáticamente las circunstancias. La conservación de la existencia está en juego en esa lucha donde el orden y el desorden se necesitan mutua y complementariamente.

El pensamiento de Foucault sigue la denuncia de Nietzsche del hombre como sustituto de Dios; *el hombre* del siglo XIX ha ocupado el lugar de Dios. La muerte del hombre es la muerte del sujeto de conocimiento, epistemológico, trascendental, un sujeto auto-idéntico que trata de descubrir su propia esencia y justificarla de manera universal. Pero el sujeto como fuente de orden e identidad no es más que un efecto de superficie que oculta la ausencia de armonía, el conflicto o el azar. El hombre es una *invención histórica* tras la *muerte de Dios*. Es una respuesta inventada para solucionar la incertidumbre generada por la secularización progresiva del mundo occidental y la pérdida de un fundamento trascendente para el conocimiento y la moral. El proceso de secularización ha descubierto un mundo sin sujeto, origen o finalidad; el discurso moderno necesita situar en el hombre los principios universales y necesarios de la verdad y la moral, principios que estaban alojados anteriormente en el exterior de la immanencia. A pesar de las diferencias, puede leerse la obra de Foucault en paralelo con la de Deleuze, por eso sus estudios marchan conjuntamente (al menos en la etapa del saber y del poder). En su estudio sobre Nietzsche, Deleuze plantea esta sustitución:

“De Dios al asesino de Dios, del asesino de Dios al último hombre... Durante mucho tiempo la vida reactiva se esfuerza en segregar sus propios valores, el hombre reactivo ocupa el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el Hombre-Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social. Éstos son los nuevos valores que nos son propuestos en lugar de Dios... ¿Por qué el hombre habría matado a Dios, sino es para ocupar el lugar aún caliente?” (Deleuze, 1986: 212).

La crítica del sujeto moderno demostrará que éste nace de unas condiciones concretas, generando una moral concreta y una ciencia concreta, una interpretación que defiende unos principios particulares que logran una posición hegemónica en un determinado momento de la historia (MacIntyre, 2009: 325-329). El fracaso del sujeto moderno dará lugar a una multiplicidad de posiciones subjetivas, interpretaciones de la voluntad de poder. La sociedad es una lucha de fuerzas donde una interpretación dominante se cree la única; ésta es sólo un pliegue de la multiplicidad, una estabilización del azar que cabe cuestionar crítica y permanentemente. Si la categoría de *episteme* responde a una cristalización temporal del plano del *afuera*, esto es, un efecto surgido de la discontinuidad y la incertidumbre, la identidad del sí mismo es una cristalización de múltiples posibles identidades que aparece cuando el cuestionamiento de sí mismo se detiene y se paraliza la actividad del genealogista. Para Foucault “allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo... El análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos” (Foucault, 2004: 26).

La variación y la transformación rompen con cualquier eternización del valor. En su estudio *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Foucault pone de manifiesto su método genealógico que cuestiona un origen que sea una referencia permanente para la acción del hombre en la historia pues “vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos” (ibíd.: 51). La diferencia y no la identidad es originaria y Foucault hace *historia general* y no *historia global* pues “una descripción global apiña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión” (Foucault, 2006: 16). La historia es discontinuidad, diferencia, acontecimiento, se explica así el significado de la diferencia dionisiaca-nietzscheana aplicada al estudio de la historia por Foucault. El acuerdo y la estabilidad es sólo un efecto posterior. Ahora, “el sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la

genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto. Sólo debe ser esa agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes, una especie de mirada disociante capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente hacia su pasado” (Foucault, 2004: 44).

No hay ninguna identidad en el origen, el principio es la ausencia de principio, de suelo, la pura indeterminación. Foucault disocia lo compuesto, trata de explicar que lo formado procede de un momento donde todavía no había forma y los hombres competían entre sí por darle una. La interpretación triunfante es el resultado de un juego de lucha y de poder, sustrato de fuerzas y de multiplicidad:

“Si la genealogía plantea a su vez la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos, o de las leyes que nos rigen, es para sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad” (ibíd.: 69).

El “ser de la modernidad”, su *ethos*, es el movimiento que va del desorden y la fragmentación a la conjunción y la síntesis, y de la síntesis y el orden, siempre precario, a la fragmentación. Ambos movimientos son iguales en su inmanencia pero distintos en tanto que uno es el contrario del otro, y viceversa. La eliminación del sujeto-hombre deja espacio para la existencia estética, después de la caída de los valores definitivos e intemporales¹²¹ es necesaria la creación de nuevos valores que responden a condiciones históricas de incertidumbre.

Al conectar estas cuestiones con el problema de la investigación, la incomunicación en la sociedad de la información, se comprende mejor la propuesta de Rorty y la hipótesis estética. La estética creadora no carece de

¹²¹ Para Kierkegaard, lo ético es un compromiso duradero, principios que tienen autoridad sobre nosotros con independencia de los deseos del “yo emotivista”, el modo de vida estético (MacIntyre, 2009: 63-64). En la tradición genealógica, según MacIntyre, la dispersión del sujeto impediría la elaboración de una narrativa unitaria que articule pasado, presente y futuro de manera comprensiva.

ética; los valores son aquellos que una comunidad construye para hacer frente a problemas comunes que obligan a la comunicación entre todos los sujetos. Es una propuesta *ético-estética* para la construcción de nuevos valores *temporales*, es decir, adecuados a situaciones y contextos, y una propuesta estética para la definición y estilización de la vida personal como si de una obra de arte se tratara. Una estilización que Rorty reduce a la vida privada pues “la meta de auto-superación y auto-invencción de intelectual romántico constituye un buen modelo (uno entre muchos otros buenos modelos) para un ser humano individual, pero muy mal modelo para una sociedad” (Rorty, 2006: 273).

El problema abierto por la cuestión del sujeto en la modernidad es precisamente la fragmentación que generan los discursos privados y la dificultad de establecer lazos integradores entre múltiples propuestas aparentemente legítimas e igualmente justificadas. El postestructuralismo parece no abordar con claridad esta cuestión que genera problemas éticos y de convivencia. Las críticas de Rorty a Foucault y a Derrida van en este sentido.

2.4.2 Saber.

La ontología del saber es la primera dimensión que se aborda del pensamiento de Foucault, la pregunta epistemológica. En *Las palabras y las cosas*, Foucault se propone la tarea de poner de relieve las discontinuidades que acontecen en la historia del saber, discontinuidades que aparecen como *condiciones de posibilidad* de nuevos saberes. El saber es el resultado de rupturas epistemológicas que van a dar lugar a determinadas formas de conocimiento, unificadas bajo el concepto de *episteme*. El conocimiento es una sucesión de *epistemes* históricas, es la cristalización de prácticas discursivas que se han formado cuando las estructuras del pasado se descomponen y se requieren nuevas prácticas que tratan de dar respuesta a nuevos problemas. Las epistemes son estructuras discursivas transformables que cristalizan en el flujo de la historia y, a modo de *a priori* histórico, dan lugar a objetos y sujetos de conocimiento.

Foucault se propone identificar aquellos *antecedentes históricos* que condicionan el conocimiento de los hombres, lentes que hacen que no exista “ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo” (Foucault, 2005A: 5). Esto quiere decir que todo lo que puede decirse y verse responde a unos códigos fundamentales de una cultura que “fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá” (ibíd.: 5). Los sujetos adquieren su identidad en función de la *episteme* en la que se sitúan. Los discursos responden a unos condicionantes que los hacen posibles, por ello el trabajo de Foucault busca “reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de que *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto” (ibíd.: 7).

Las palabras y las cosas es la obra más estructuralista de Foucault. En ella se muestra que el orden de las cosas es el resultado de las formas que adopten las epistemes; como las formas de las epistemes cambian en la historia, el orden de las cosas es variable. Esta sucesión de órdenes discursivos diferentes es el resultado de la aparición de interrogantes, discontinuidades o rupturas, que hacen que aquello que era tenido por seguro y evidente se vuelva oscuro e incierto, apareciendo necesidades que llevan a la búsqueda de nuevas respuestas. Las nuevas respuestas son nuevos criterios que ordenan de manera distinta el orden de las cosas, y que conllevan nuevas prácticas discursivas y nuevas formas de reconocimiento entre los hombres. Foucault distingue en la historia distintos tipos de discursos:

“En los siglos XVII y XVIII existió un tipo de discurso que era a la vez descriptivo y clasificador, y que se encuentra tanto en el ámbito del lenguaje como en el de los seres vivos y la economía. Intenté mostrar como, en el siglo XIX, un nuevo tipo de discurso, o varios tipos nuevos de discursos, estaban a punto de formarse, de constituirse y, entre estos tipos de discurso figuraba el de las ciencias humanas.

Realicé por tanto esta descripción, este análisis, si usted prefiere, de la transformación de los tipos de discursos” (Foucault, 1999A: 145).

Foucault propone la existencia de un suelo común para las diferentes prácticas discursivas; el concepto de *episteme* permite comprenderlos bajo un mismo “punto en el que se enraíza su simultaneidad, el suelo que puede nutrir a unas y a otras, en su diversidad y a pesar, en ocasiones, de sus contradicciones” (Foucault, 1999B: 360). Las epistemes son problemas y respuestas a problemas, respuestas que obedecen a una raíz común que las ha hecho posibles. Foucault define su trabajo como el estudio de las “condiciones en las que se pueden dar respuestas posibles” (ibíd.: 360). A lo largo de la historia, los hombres encuentran dificultades y límites que les obligan a detenerse y establecer una distancia con respecto al camino que estaban tomando. Toman conciencia de su situación de oscuridad y comienzan a definir problemas para transformar las situaciones inciertas en claridad. El concepto de *problematización* permite identificar el inicio del pensamiento, el comienzo del trabajo de transformación de una situación incierta en una situación controlable pues “esta elaboración de un tema en cuestión, esta transformación de un conjunto de obstáculos y de dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarán aportar una respuesta, es lo que constituye el punto de problematización y el trabajo específico del pensamiento” (ibíd.: 360). El pensamiento depende de los problemas; el pensamiento del *hombre* no es posible hasta que no aparece el hombre como problematización, como objeto de conocimiento, y para ello se ha debido dar una ruptura en el orden del saber.

El hombre, como objeto de conocimiento, hace su aparición en una de estas discontinuidades históricas. Nuevos problemas y necesidades obligan al desarrollo de diferentes disciplinas, ciencias que crean objetos de conocimiento que hasta entonces no habían tenido lugar. El lenguaje clásico excluye la ciencia del hombre “el paso del pienso al soy se realizaba bajo la luz de la evidencia... Mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito” (Foucault, 2005A: 303). El pensamiento clásico pudo hablar del espíritu, del ser humano, pero el

hombre sólo aparece como objeto de pensamiento cuando se piensa lo finito a partir de él mismo; “El *humanismo* del Renacimiento, el racionalismo de los clásicos han podido dar muy bien un lugar privilegiado a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre” (ibíd., 309). El horizonte infinito de la época clásica hacía imposible la aparición del pensamiento del hombre, la analítica de la finitud. Sólo una mutación arqueológica pudo hacer posible la aparición del hombre como objeto de conocimiento, como problematización:

“Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado” (ibíd.: 303).

La reflexión sobre la vida, el trabajo y el lenguaje son analíticas de la finitud que manifiestan el fin de la metafísica (ibíd., 309). Las ciencias humanas, las ciencias del hombre, caen en esa posición paradójica, sujeto observador y sujeto contemplado, que las vuelve ambiguas pues su objeto de conocimiento es su misma condición de posibilidad. La modernidad comienza con la constitución de un *duplicado empírico-trascendental*, sujeto que se objetiva a sí mismo, objeto que es paradójicamente sujeto (ibíd.: 310). El hombre, entendido como sujeto y objeto de conocimiento, tiene un origen histórico resultado de una serie de transformaciones que permiten su aparición. El saber sobre el hombre es algo que aparece a partir de determinadas necesidades, de las exigencias de un problema o de obstáculos teóricos o prácticos, en el siglo XIX (ibíd.: 335). Surgirá así la necesidad de un saber “sobre la individualidad, sobre el individuo normal o anormal, dentro o fuera de la norma, un saber que, en realidad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia” (Foucault, 1999B: 170). Sin embargo, la interrogación acerca del ser del hombre permite la posibilidad del pensamiento de lo impensado:

“El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme*, sin que

el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un impensado contenido en él” (Foucault, 2005A: 317).

El hombre está articulado sobre una cosa que no es él mismo, que le impide ser el origen consciente de los procesos; “el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser, sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa... un poder que es su propio ser... la relación del ser del hombre con el tiempo” (ibíd., 325-325). El hombre, condición de posibilidad del conocimiento, pone en duda todo conocimiento mismo, toda positividad (ibíd., 335). Para Foucault, son el psicoanálisis y la etnología las disciplinas que, a diferencia de las ciencias humanas (que tratarían de identificarlo o representarlo), pondrían en cuestión aquello que se da por dado y adquirido, disolviendo al hombre representado. Dada la pregunta por el hombre, si las ciencias humanas le identifican y le dan un rostro, el psicoanálisis y la etnología lo borrarían:

“El psicoanálisis y la etnología ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber. Sin duda no se debe a que hubieran aprehendido, mejor que cualquier otra ciencia humana, su positividad y realizado por fin el viejo proyecto de ser realmente científicos; sino más bien porque en los confines de todos los conocimientos sobre el hombre, forman con certeza un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos, pero sobre todo un perpetuo principio de inquietud, de poner en duda, de crítica y de discusión de aquello que por otra parte pudo parecer ya adquirido” (ibíd.: 362).

“No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las *ciencias humanas*, el psicoanálisis y la etnología son más bien *contra-ciencias*; lo que no quiere decir que sean menos *racionales* u *objetivas* que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de *deshacer* a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad” (ibíd.: 368).

Nietzsche es el pensador que destruye la ilusión del hombre como sustituto de Dios en el espacio dejado por él; la importancia de la muerte de

Dios es el fin de su asesino¹²². La crítica de Nietzsche fulmina la pretensión de un saber que trascienda la historia, la vana ilusión de descubrir la esencia o naturaleza permanente del hombre, quebrando al sujeto-cogito, el sujeto trascendental, y cualquier sede de auto transparencia, evidencia y certeza; “Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen el uno al otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero” (ibíd.: 332-333). Aparece entonces el afuera del hombre, el campo de la incertidumbre y de la indeterminación que produce y hace posible la forma empírica hombre, lo visible y lo enunciable por el discurso. El hombre es un pliegue de la multiplicidad, surge de lo impensado del pensamiento y se manifiesta bajo múltiples máscaras posibles, múltiples formas de discurso y subjetividad:

“El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (ibíd.: 375).

La “muerte del hombre” significa, en Foucault, la disolución de la auto-transparencia y de la auto-certeza, la muerte del sujeto epistemológico, sede neutral de un saber objetivo. El hombre surge de lo no pensado, de lo Otro, de aquello que se escapa al control, a la representación, al conocimiento. El sujeto-hombre es el resultado de una instancia incontrolable, un pliegue en un mar de incertidumbre. No existe un sujeto constituyente que domine su historia, el sujeto es constituido y las formas del hombre son variables y superables. El sujeto no es originario sino derivado del *afuera*, que genera un interior. La monografía de Deleuze sobre Foucault describe la labor de *Las palabras y las cosas* como el estudio de los pliegues del *afuera*, la generación de un

¹²² “Más que la muerte de Dios... lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido de rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre” (Foucault, 2005A: 374).

determinado sí mismo, una determinada interioridad, una determinada relación del sujeto consigo mismo que es potencialmente infinita:

“El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera... A partir del siglo XIX son más bien las dimensiones de la finitud las que van a plegar el afuera, a constituir una *profundidad*, un *espesor alojado en sí mismo*, un adentro de la vida, del trabajo y del lenguaje en el que el hombre se aloja” (Deleuze, 2003: 128).

En todo momento no puede perderse de vista la pauta que guía el discurso crítico de la modernidad. El origen o fundamento es la discontinuidad *sin sujeto*, es decir, lo no fundamentado, el conflicto y el azar, aquello que genera la necesidad de la representación y que queda identificado como *lo otro del pensamiento*. Y es esa instancia incontrolable la que produce el sujeto, como forma estética del *afuera*, término que hace referencia a lo informe, múltiple e impensable por no identificable. El sujeto es una objetivación, el sujeto aparece mediante las prácticas de subjetivación que dan forma a una materia no formada, no constituida. El caos y el devenir se encuentran en el origen de las formas constituidas de sujeto; el interior se genera a partir del exterior, la interioridad es una cristalización del flujo anónimo de la vida, un mar indeterminado aún por definir:

“El adentro como operación del afuera: a lo largo de todas su obra, Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera, como si el navío fuese un pliegue del mar... El tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un Yo, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo. En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí” (Deleuze, 2003: 129).

En *La Arqueología del Saber*, Foucault definirá con mayor precisión su método, describiendo “cómo estos tipos de discursos pudieron formarse históricamente... lo que denominó *la arqueología del saber* es la relación que existe entre estos grandes tipos de discursos que se pueden observar en una cultura determinada y las condiciones históricas, económicas y políticas de su aparición y de su formación. De este modo *Las palabras y las cosas* se ha convertido en la *Arqueología del saber*” (Foucault, 1999B: 146). En este tránsito será clave la noción práctica de *discurso*, de los discursos como prácticas que se mantienen durante un tiempo dando lugar a *formas discursivas*. El sujeto es un efecto de las prácticas discursivas, *reglas de acción*:

“*Práctica discursiva* es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault, 2006: 198).

En este estudio ya no hay sujeto pues “el análisis de los enunciados se efectúa, pues, sin referencia a un cogito. No plantea la cuestión del que habla” (Foucault, 2006: 207). Sólo hay acción, prácticas discursivas y efectos de sujeto. Foucault se interesa entonces por el carácter pragmático del discurso y por los efectos, positivities, que genera la acción discursiva sometida a ciertas reglas¹²³; “analizar una formación discursiva, es, pues, tratar un conjunto de actuaciones verbales al nivel de los enunciados y de la forma de positividad que los caracteriza” (ibíd.: 212). La formación discursiva es un *a priori práctico transformable*, lejos de unas estructuras formales intemporales, “se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva... el *a priori* de las positivities no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable... Frente a unos *a priori* formales cuya

¹²³ “Quisiera mostrar que los *discursos*, tales como pueden oírse, tales como pueden leerse en su forma de textos, no son, como podría esperarse, un puro y simple entrecruzamiento de cosas y de palabras... Yo quisiera demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y de una experiencia; quisiera demostrar con ejemplos precisos que analizando los propios discursos se ve cómo se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y de las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. Estas reglas definen no la existencia muda de una realidad, no el uso canónico de un vocabulario sino el régimen de los objetos” (Foucault, 2006: 80-81).

jurisdicción se extiende sin contingencia, es una figura puramente empírica” (ibíd.: 217).

Los objetos de conocimiento son formados por prácticas, prácticas mudables, modificables, pues éstas obedecen a problematizaciones históricas. Los objetos obedecen a diferentes reglas de formación que son prácticas que acontecen en la historia. Foucault define los objetos “sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica” (ibíd.: 78-79). El discurso es mundo en acción, las cosas son cosas *dichas*, actuaciones verbales realizadas (ibíd.: 184), y ese decir las cosas es la línea de acción en la que las palabras y las cosas aparecen conjuntamente. Hablar es un acontecimiento que constituye los objetos, y aquello que se dice responde a determinadas condiciones que permiten su aparición, discontinuidades, rupturas y problemas:

“Tarea que consiste en no tratar, en dejar de tratar, los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir” (ibíd.: 81).

Las prácticas son reglas de comportamiento discursivo y describir esas reglas permite entender la formación de los objetos, efectos de la acción. No hay un sujeto constituyente, hay acción que crea objetos y sujetos. El sujeto ya no es originario, “en lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber-ciencia... La arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir, en un dominio en que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental o como conciencia empírica)” (ibíd.: 307).

La quiebra del sujeto epistemológico moderno y de la “historia global” (ibíd.: 15-16, 21, 23) deja paso a una metodología donde sólo existen prácticas discursivas, reglas que forman un determinado régimen de objetos a partir de necesidades, momentos de incertidumbre, cortes de la historia. Las discontinuidades o interrupciones, *sin sujeto*, generan la posibilidad de nuevas prácticas y nuevos objetos, nuevas continuidades. Se trata de una estética del saber porque la acción, los procesos de práctica histórica, constituyen los objetos, en tanto que prácticas continuadas que dan forma a aquello de lo que hablan.

La concepción práctica del lenguaje demuestra que el saber no es independiente del poder, que la verdad no es independiente del poder y que el poder genera efectos de verdad. Aparece la segunda dimensión fundamental de las tres ontologías de Foucault.

2.4.3 Poder

A partir de *Vigilar y Castigar*, el interés de Foucault se dirige hacia los mecanismos de poder que constituyen al sujeto. Siguiendo la misma lógica sistemática que da coherencia a sus tres ontologías, la descripción del poder en Foucault da cuenta de los procesos que han dado lugar a “sujetos sujetados”. El sujeto, lejos de la autonomía, es el producto o resultado de dispositivos que hay que identificar para explicar su formación. Las sociedades entran en situaciones problemáticas y las necesidades obligan a una serie de prácticas que generan “sujetos útiles”. Los discursos, interiorizados por los sujetos, generan identidades, fijan la subjetividad. Foucault se propone “intentar ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante. Hacia esta crítica radical del sujeto humano por la historia debemos tender” (Foucault, 1999A: 171-172).

Los mecanismos y procesos que generan “sujetos” tienen un origen histórico. La aparición de estos dispositivos es el resultado de momentos de indeterminación que rompen con las prácticas y discursos que habían sido útiles anteriormente, dando comienzo a nuevas prácticas que deben responder a los nuevos problemas y necesidades. Para Foucault, la Edad Media fue una época donde no existían fronteras que impidieran a los individuos desplazarse, pues “fue una época en la que los individuos circulaban permanentemente; no existían las fronteras, la gente era perfectamente móvil; los monjes, los universitarios, los comerciantes y, a veces, incluso los campesinos, se desplazaban cuando se agotaba la tierra a la que estaban ligados” (Foucault, 1999B: 156). Ese espacio abierto va a irse parcelando según se acerca la modernidad. A partir de los siglos XVI y XVII se produce un cambio; acontece una serie de estabilizaciones del espacio social. El régimen de propiedad o la nueva organización urbana dan lugar a una serie de distinciones, una diferenciación de espacios que reorganiza la sociedad surgiendo nuevas identidades y grupos, siendo el momento “en el que se detenía a los vagabundos, se encerraba a los pobres, se impedía la mendicidad y el mundo quedó fijado. Pero, evidentemente, no se pudo fijar más que a condición de institucionalizar los espacios de tipo diferente: para los enfermos, para los locos, para los pobres; se distingue entre barrios ricos y barrios pobres, entre barrios malsanos y barrios confortables” (ibíd.: 156). La fijación de nuevos espacios supone la fijación de nuevas identidades sociales.

No puede comprenderse el poder en Foucault si no se entiende la transición producida en la lógica del poder, una “gran mutación tecnológica del poder en Occidente” (ibíd.: 243). Para Foucault, el poder que había organizado la monarquía a finales de la Edad Media era “un poder muy discontinuo. Las mallas de la red eran demasiado grandes y un número casi infinito de cosas, de elementos, de conductas y de procesos escapaban al control del poder” (ibíd.: 242). Era necesario que los procesos que quedaban al margen del poder se sometieran a un control continuo y preciso, es decir, “se trataba de pasar de un poder con lagunas, global, a un poder continuo, atómico e individualizante, es decir, que cada uno, que cada individuo en sí mismo, en su cuerpo, en sus

gestos, pudiera ser controlado, en lugar de controles globales y en masa” (ibíd.: 242). Otro de los rasgos de ese poder monárquico era su carácter “preceptor y predador”, cuestión que dificultaba el desarrollo de los nuevos procesos económicos (ibíd.: 243). Apareció entonces la necesidad de un nuevo mecanismo de poder que, “al mismo tiempo que controla las cosas y las personas hasta el menor detalle, no sea oneroso ni esencialmente predador para la sociedad, que se ejerza en el sentido mismo del proceso económico” (ibíd.: 243).

Los cambios en los regímenes de poder de Occidente deben ser comprendidos a partir de una visión productiva del poder y no meramente negativa. La finalidad de *Vigilar y Castigar* consistía en demostrar que a partir de los siglos XVII y XVIII apareció una nueva economía del poder que no puede comprenderse a partir de una concepción puramente jurídica (prohibición, negación o ley), sino que se hace necesaria una visión productiva y no represiva. Foucault se propuso hacer un análisis del poder en términos positivos, rompiendo con una concepción del poder que tiene por significado la fórmula formal y jurídica *no debes*¹²⁴. Para Foucault el sistema de representación y análisis del poder de Occidente fue el sistema de la ley, el derecho. Esto significa que no han existido análisis del poder que tengan en cuenta categorías distintas a las nociones elementales “la ley, la regla, el soberano, la delegación del poder, etc. Creo que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder” (ibíd.: 238-239).

Se trata de una economía que demanda un producto, *subjetividad*. Nuevas necesidades obligan a nuevas prácticas que discurren a través de

¹²⁴ “¿Por qué concebimos siempre el poder como ley y como prohibición, por qué este privilegio? Evidentemente, podemos decir que esto se debe a la influencia de Kant, a la idea de que, en última instancia, la ley moral, el *no debes*, la oposición *debes/no debes*, es en el fondo la matriz de toda regulación de la conducta humana. Pero, a decir verdad, esta explicación por medio de la influencia de Kant es totalmente insuficiente. El problema es saber si Kant tuvo esa influencia y por qué la tuvo tan fuerte” (Foucault, 1999B: 237).

discursos que van a ser interiorizados mediante “procesos de subjetivación”. El sujeto como producción, como artefacto fabricado. El paso de una concepción jurídica del poder, concepción negativa, a una visión productiva permite comprender por qué el poder es aceptado afirmativamente. No puede limitarse la función del poder a la prohibición; también produce satisfacción, llegando a ser deseado pues “lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir” (Foucault, 1999A: 48).

El poder deja de estar localizado en una posición central, desde donde irradiaría su eficacia por el cuerpo social. Ahora, la “micro política del poder” entiende el poder como un ejercicio difuso, regional o local, disperso y fragmentado en multitud de espacios al interiorizarse en los sujetos. Para Foucault, la sociedad no es “un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno. La sociedad es un archipiélago de poderes diferentes...Estos poderes no pueden y no deben ser comprendidos simplemente como derivación, como la consecuencia de una especie de poder central que sería primordial... Tales poderes específicos, regionales, de ninguna manera tienen como función primordial prohibir, impedir, decir: no debes. La función primaria, esencial y permanente de esos poderes locales y regionales es, en realidad, ser productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto” (Foucault, 1999B: 239-240).

La concepción afirmativa del poder modifica la concepción clásica del poder, centrado hasta ahora en su función represiva, para entenderlo como un mecanismo productivo (Lukes, 2007). La historia de las tecnologías productivas del poder permite definir la *disciplina* como “el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo

intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar en que sea más útil: esto es, desde mi punto de vista, la disciplina” (Foucault, 1999B: 243), y la *anatomopolítica* y la *biopolítica* como mecanismos donde “la vida llega a ser entonces, a partir del siglo XVIII, un objeto de poder. La vida y el cuerpo. Antes no había más que súbditos, sujetos jurídicos a los que, por otra parte, se podía quitar los bienes y también la vida. Ahora hay cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Debe tratar con cosas reales como son el cuerpo y la vida. La vida entra en el dominio del poder: mutación capital, una de las más importantes en la historia de las sociedades humanas” (ibíd.: 246).

Para Foucault, el “alma” moderna es el resultado de una serie de tecnologías de poder que, aplicadas sobre el cuerpo, producen una determinada subjetividad, un pliegue del cuerpo que abre un interior con formas y rasgos específicos. Se descubre una nueva concepción del sujeto que abandona la idea de sustancia o esencia permanente, previamente dada, para describir un producto transformable en función de las necesidades. El “alma” o el “sujeto” no son una ilusión o un efecto ideológico, como defenderían algunas teorías materialistas modernas, sino una realidad producida en el interior del cuerpo. Siguiendo *Vigilar y Castigar*:

“En el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige... Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder... Sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella, se han dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo... El hombre de que se nos habla y se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo” (Foucault., 2005B: 36)

Estudiar el poder es estudiar aquellos dispositivos que han abierto dentro del cuerpo un interior, dispositivos que tienen la forma de un discurso que genera prácticas, comportamientos y formas de subjetividad. Los cuerpos están organizados, gobernados por “un sujeto”, pero el significado del concepto de sujeto está lejos de todo nivel trascendental o esencial. El sujeto es el interior organizado de un cuerpo, el producto de unas prácticas discursivas que lo han fabricado. El trabajo de Foucault trata de poner de relieve “la forma en que distintos mecanismos de poder funcionan en la sociedad, entre nosotros, dentro y fuera de nosotros. Quisiera saber de qué manera nuestros cuerpos, nuestras conductas cotidianas, nuestros comportamientos sexuales, nuestro deseo, nuestros discursos científicos y teóricos se vinculan a numerosos sistemas de poder, que a su vez están ligados entre sí” (Foucault, 1999B: 64). No pueden leerse estos planteamientos sin leerse en paralelo con *La genealogía de la moral* de Nietzsche, cuyos párrafos fueron examinados en la primera fase de la investigación (Nietzsche, 2001: 109, 111; Eagleton, 2006: 308). La teoría idealista del sujeto es sustituida por una teoría estética y materialista de la subjetividad.

El saber no es independiente del poder, éste fomenta aquél y organiza un sujeto que gobierna las prácticas lo que lleva a admitir “que el poder produce saber... que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (Foucault, 2005B: 34). La *subjetivación* es el proceso de interiorización de un discurso y el significado de los discursos es práctico, induce comportamientos. La subjetivación da forma a una materia indeterminada, actualiza una virtualidad, un cuerpo sin estructura, dándole una consistencia y un interior. Las prácticas discursivas ordenan, clasifican, organizan el cuerpo. La subjetividad es un pliegue del horizonte histórico, es interna a la historia, a prácticas discursivas históricas, y por ello pueden describirse las formas que ésta adquiere a lo largo de la historia. Estos postulados epistemológicos abandonan cualquier concepción moderna que sitúa al sujeto como origen de los procesos o independiente de los cambios; el sujeto no es constituyente, es constituido,

siendo necesario resolver los problemas de las ciencias humanas sin remitirlos a un sujeto constituyente:

“Quería ver cómo se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica. A eso yo lo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente respecto al campo de los acontecimientos” (Foucault, 1999A: 47).

Todo sujeto nace de los dispositivos de poder en los que se encuentra, los discursos objetivan una materia aún por forjar, generan una interioridad histórica. Las “cosas dichas”, el entrelazamiento de palabras y mundo, es un proceso atravesado por la acción del poder ya que “el poder no está, por tanto, al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder... Hay que considerar el discurso como una serie de acontecimientos, acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder se transmite y se orienta” (Foucault, 1999B: 59-60). Las acciones discursivas que gobiernan los sujetos orientan sus prácticas y les hacen reconocerse en una determinada identidad (susceptible de no ser definitiva y de cambiar cuando las condiciones lo requieran).

Para Foucault, las prácticas discursivas generan efectos de verdad, discursos que funcionan como verdaderos. “Sujeto de una determinada verdad”, la verdad es una producción y no es posible desligar la verdad del poder, pues “la verdad es ella misma poder”. La salida de esta conflictiva situación reside, para Foucault, en desligar “el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales)” (Foucault, 1999A: 55). La verdad debe comprenderse bajo la óptica productiva y afirmativa del poder, es decir, sólo si es deseada puede ser afirmada e interiorizada. Estas ideas conectan con la

metáfora nietzscheana del cuerpo como edificio colectivo en el que conviven muchas almas (Nietzsche, 1996: 54); una multitud de interpretaciones compiten hasta que una vence a las demás, sometiéndolas. La cuestión de la ética queda formulada aquí al proponer un pluralismo social, económico y cultural que no genere centros o monopolios de poder-verdad, sino una multiplicidad de interpretaciones posibles que fragmenten las formas de hegemonía que se constituyen en la historia. No hay discurso independiente del poder, no hay una moral neutral o trascendental, hay conflicto de interpretaciones y lucha por la hegemonía.

La economía del poder de Foucault investiga aquellos momentos en los que las instituciones y prácticas sociales entran en crisis, dejan de ser útiles, y es necesario producir nuevos mecanismos y prácticas gubernativas, dando lugar a nuevas instituciones, nuevos sujetos e incluso nuevas disciplinas científicas. Siguiendo la misma sistemática foucaultiana descrita en el estudio del saber, aparecen unas condiciones históricas, discontinuidades, que obligan a un cambio en los procesos, zonas de insuficiencia y oscuridad que hacen aparecer nuevas formas de gobernar los cuerpos, nuevas instituciones, y nuevas prácticas sociales que cristalizan en formas de sujeto. Las condiciones son problemas históricos y los problemas obligan a construir un saber, un discurso y una acción que respondan a las situaciones problemáticas a que se enfrenta la sociedad moderna. Pero la sociedad es también un espacio de resistencia, un espacio ético-estético donde es posible producir el pluralismo y la divergencia, cuestión que se deduce de su tercera ontología, la ontología ética.

El trabajo de Foucault se centró en las sociedades disciplinarias. Para Deleuze, en la actualidad dominarían las sociedades de control (Deleuze, 1999), y la microfísica del poder gobernaría a los sujetos de una forma más inmanente aún mediante la comunicación, la televisión y la publicidad, difusores de prácticas discursivas que forjan identidades. Para Negri, el poder disciplinario no lograba absorber a los individuos completamente, “no lograba penetrar enteramente en las conciencias y los cuerpos de los individuos” (Negri/Hardt, 2002: 37-47). En la actualidad, los procesos de subjetivación deben ser

entendidos desde los estudios de la comunicación, analizando cómo los discursos tienen la capacidad de producir verdades que, interiorizadas, dan lugar a formas de sujeto (Barker, 2000). Los procesos de *mímesis* social, facilitados por las herramientas de la comunicación, expanden discursos y generan hegemonías colectivas, modas subjetivas y nuevos criterios de valor. La reproducción de las prácticas discursivas genera formas estables de subjetividad que duran mientras responden a las necesidades para las que fueron creadas.

2.4.4 Ética.

El trabajo de Foucault debe entenderse como un proceso de cuestionamiento, distanciamiento, de las formas de saber, poder y comportamiento constituidas en la historia, esos pliegues que hacen aparecer un sujeto de conocimiento, un sujeto del poder y una forma de “sí mismo”. Estas tres dimensiones son tres problematizaciones que no pueden comprenderse “sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros” (Foucault, 1999B: 382). Si todo saber obedece a unas condiciones históricas que lo preceden y los sujetos son el resultado de mecanismos discursivos que los producen dadas determinadas necesidades económicas, políticas e históricas, la cuestión de la ética debe entenderse siguiendo la misma sistemática. Con la cuestión de la ética, Foucault aborda la generación de un *sí mismo* mediante *prácticas de sí*, lo que dará lugar a la posibilidad de una estética de la existencia, una vida entendida como una obra de arte susceptible de ser modelada.

El *cuidado de sí* es un ejercicio de la libertad. Se entiende por libertad, en sentido foucaultiano, la apertura originada por el cuestionamiento de lo constituido o formado a través de las prácticas históricas. Este cuestionamiento consiste en una detención del comportamiento habitual, una parada necesaria para tomar distancia frente a lo que se es, tomarlo como un objeto problemático, cuestionarlo, y abrir un espacio para la presencia de un nuevo modo de ser.

Foucault analiza ahora en sus investigaciones el dominio de las prácticas de sí, estudiando “lo que se *hace*... A través de dichas prácticas se trata de estudiar los diferentes modos de objetivación del sujeto” (ibíd.: 367). Su trabajo es una problematización constante del saber, del poder y ahora de la conducta individual.

Foucault se pregunta cómo se han generado ciertas objetivaciones de la subjetividad estudiando la *ética de sí*, esto es, no teniendo por objeto el saber o las relaciones de poder, sino la relación que el sujeto mantiene consigo mismo. No se pregunta por las condiciones que han generado una determinada forma de saber o una determinada práctica del poder, sino por las respuestas que han sido dadas ante la pregunta por el *sí mismo*. El *proceso de subjetivación* es el “proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí” (ibíd.: 390). El proyecto de Foucault da cuenta de las prácticas que han constituido sujetos, unas relaciones que deben entenderse, como en el resto de su obra, históricamente; son las prácticas que nos “sujetan a nosotros mismos”. Foucault da a entender que no hay una relación del sujeto consigo mismo que se solidifique permanentemente; las relaciones son cambiantes al aparecer nuevos cuestionamientos que pueden modificar las prácticas que el sujeto ha establecido para sí mismo. Deleuze, en su estudio sobre Foucault, analiza la subjetivación griega como un primer ejemplo de cómo surge la relación consigo mismo, constituyendo un adentro según la lógica del pliegue:

“Los griegos han plegado el afuera, con ejercicios prácticos. Los griegos son el primer doblez. Lo propio del afuera es la fuerza, puesto que la fuerza es esencialmente relación con otras fuerzas: en sí misma es inseparable del poder de afectar a otras fuerzas y de ser, a su vez, afectada por otras. De ahí que surja una relación de la fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí misma... Eso es lo que han hecho los griegos: han plegado la fuerza, sin que deje de ser fuerza. La han relacionado consigo misma. Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, han inventado el sujeto, pero como una derivada, como

el producto de una *subjetivación*. Han descubierto la *existencia estética*, es decir, la doblez, la relación consigo mismo". (Deleuze, 2003: 132-133).

Se trata de una visión práctica de la subjetividad, donde la "función sujeto" es una fuerza-práctica, acción, que trabaja su propia identidad. La identidad puede entrar en una fase de problematización, cuestionamientos que abren un claro, un espacio, una apertura que puede ser ocupada por una nueva forma. Las prácticas de sí pueden descomponer los plegamientos del yo y generar nuevas formas, nuevos plegamientos relativamente estables que dan un rostro al *sí mismo*. La metáfora del pliegue sirve a Deleuze para describir el pensamiento de Foucault, un pensamiento que concibe al sujeto como una composición de fuerzas que abren un sí mismo al plegarse, "el pliegue del afuera constituye un Sí mismo, y el propio afuera un adentro coextensivo" (ibíd., 2003: 148).

A comienzos de los ochenta, Denis Huisman planteó al asistente de Foucault en el Colegio de Francia, François Ewald, la elaboración de un apartado dedicado a Foucault en un diccionario de filosofía. Michel Foucault, al conocer el asunto, aceptó la incorporación de su propio texto, firmándolo con el seudónimo de "Maurice Florence", cuya abreviatura corresponde con las iniciales "M.F". Este párrafo define su trabajo:

"Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la *subjetividad*, si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace de la experiencia de sí mismo un juego de verdad en el que tiene relación consigo" (Foucault, 1999B: 365).

El método de Foucault es una reflexión trascendental práctica, immanente, la acción de generar una distancia mediante el cuestionamiento o problematización de sí, abriendo el espacio necesario para la autopercepción y el posterior modelado de la subjetividad. La condición de posibilidad de "la

constitución del sujeto como objeto para sí mismo” es la apertura que abre el *cuidado de sí* entendido como *cuestionamiento, problematización*. Se trata de un discurso *postmetafísico* que describe las prácticas que generan subjetivaciones, “el juego de la verdad que se produce al plegarse la fuerza consigo mismo”. Si bien estos planteamientos se inscriben en la tradición crítica de la modernidad, Foucault no pretende dar lugar a una moral universal pues “la búsqueda de una forma de moral que fuera aceptable por todo el mundo, en el sentido de que todos deberían someterse a ella, me parece catastrófica” (ibíd.: 391). La “nueva norma” que se propone es el cuestionamiento permanente del “ser histórico” que se constituye. Aparece la posibilidad de una “estética de sí” un criterio que tiene en cuenta la existencia como si de una obra de arte se tratara, buscando la belleza de la existencia a través de una multiplicidad de formas. Para Foucault, las prácticas de sí son prácticas ascéticas “dando a la palabra *ascetismo* un sentido muy general, es decir, no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser” (ibíd.: 394). Este ascetismo es una dedicación a la propia subjetividad, al saber de sí y a su posible transformación, pero hay que entender que “la exigencia de austeridad implicada con la constitución de este sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos y cada uno deberíamos someternos, sino más bien como un principio de estilización de la conducta para quienes quieren dar a su existencia la forma más bella y cumplida posible” (Foucault, 2005 D: 277). Se trata de una razón crítica que deja al sujeto escoger las formas estéticas que desea para sí, formas que se producen en las prácticas vitales que experimenta, no sometidas a los criterios universalistas propuestos por el proyecto de la modernidad. La primera regla del método para este *trabajo de sí* es:

“Eludir tanto como sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (entendiendo también por tales los de un humanismo que hiciera valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto). Asimismo, hace falta dar la vuelta a la marcha filosófica de remontada hacia el sujeto constituyente al que se le pide dar

cuenta de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general; se trata más bien, de volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento... Rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no conduce a hacer como si el sujeto no existiera y a hacer abstracción de él en beneficio de una objetividad pura” (Foucault, 1999C: 366).

Estudiar el surgimiento del sujeto estético obliga a estudiar los cambios de significado de los términos fundamentales. Los cambios en el paradigma epistemológico moderno modifican el significado de sus conceptos fundamentales. El concepto de sujeto adquiere ahora un sentido muy distinto al teorizado por la modernidad; el cuidado ético del sí mismo tiene como condición de posibilidad el poder de la inmanencia de trascenderse mediante el cuestionamiento de lo dado, alcanzando el *horizonte trascendental de la pregunta, sin abandonar un mismo plano u horizonte de ser*. Es un nuevo humanismo después de la muerte del Hombre, entendido éste como “un imperio dentro de un imperio” (Negri, 2002: 95; Spinoza, 2005: 125). Si la ontología del saber de Foucault demostró el carácter variable de las *epistemes*, las discontinuidades de la historia del saber, y la ontología del poder el carácter constitutivo de las tecnologías del poder, la producción de sujetos dadas ciertas necesidades, ahora Foucault lleva a cabo una historia de las prácticas de sí, que da cuenta del carácter también contingente de las formas o identidades que esas prácticas constituyen. La metodología de Foucault no descubre una verdad atemporal ni sigue un modelo de moral externo a la acción. Propone abrir fisuras sobre los modos de ser dados, cuestionamientos que permitan la emergencia de nuevos pliegues. Para Deleuze, la subjetivación es una práctica transformadora porque “la relación consigo mismo, no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo de que el modo griego es un recuerdo bien lejano. Recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo no cesa de renacer, en otro sitio y de otra forma. La forma más general de la relación consigo mismo es el afecto de sí por sí mismo, o la fuerza plegada. La subjetivación se hace por plegamiento” (Deleuze, 2003: 136-137).

Las tres ontologías de Foucault son plásticas, estéticas; el conocimiento, el poder y el sí mismo son el resultado de procesos de organización que generan un precipitado transformable en el tiempo, a raíz del *oscurecimiento* de las certidumbres (saber), de una *materia sin forma* (poder), o de un *cuestionamiento* del ser histórico que somos (ética). Pensar es problematizar, *el pensamiento* es “lo que permite tomar distancia en relación a esta manera de hacer o reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema” (Foucault, 1999B: 359). *El pensamiento es la libertad trascendental en la inmanencia de la acción que transforma lo dado al constituirlo como problema.*

Las *prácticas de sí* no están regidas por el deber o por una supuesta norma universal. La experiencia estética del cambio de sí escapa a cristalizaciones excesivamente duraderas que pueden eliminar la instancia crítica que genera la pluralidad, la diferencia y la novedad. La libertad es cuestionamiento, y el cuestionamiento es una actividad ética. Para Foucault, “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (ibíd.: 296). Libertad de creación de un sí mismo, libertad que pone en duda el ser histórico constituido, “resistencia” frente a formas de poder que cristalizan bajo la forma “sujeto”. Para Deleuze, la tarea ética que se propone la actualidad moderna, en consonancia con el proyecto de Foucault, es reconocer el carácter de producto o construcción de la subjetividad y no detenerse en una forma constituida, sino multiplicar las formaciones subjetivas y escapar de las formas constituidas:

“Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad e individualidad, si se ha hecho individualizante, si es cierto que el propio saber está cada vez más individuado, formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante, ¿qué le queda a nuestra subjetividad? Al sujeto nunca le queda nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia, según la orientación de los pliegues que subjetivan el saber y doblan el poder... La lucha por

una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis... En *El uso de los placeres*, Foucault no descubre el sujeto. En efecto, ya lo había definido como una derivada, una función derivada del enunciado. Pero al definirlo ahora como una derivada del afuera, bajo la condición del pliegue, le da una extensión plena, y a la vez una dimensión irreductible” (Deleuze, 2003: 139).

El sujeto no es sustancia, es una forma que puede transformarse a partir de la plasticidad de sus posibilidades y de una multiplicidad de prácticas posibles pues “se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas de sujeto, en relación con los juegos de verdad” (Foucault, 1999B: 404). Poder, saber y ética actúan conjuntamente. Las prácticas de sí pueden entenderse discursivamente, como un texto cuyo significado no son las cosas a las que refieren las palabras sino las acciones que ponen al texto en movimiento, generando un mundo interior. La acción discursiva aplica un poder sobre sí; la ética plantea el *cuidado de sí*, la posibilidad ética del sujeto, *a partir de la condición trascendental de la libertad entendida como práctica del cuestionamiento o problematización de sí*.

Siguiendo esa misma sistemática, en las relaciones con los otros “el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro... tales relaciones de poder son móviles, es decir, se pueden modificar, no están dadas de una vez por todas... Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles reversibles e inestables... En las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad... no existirían relaciones de poder” (ibíd.: 405). Las *relaciones de poder* son distintas de las *relaciones de dominación*, relaciones donde no hay lugar para el cuestionamiento. La solución a este problema vendría de parte de “las reglas de derecho que permitan los juegos de poder con el mínimo posible de dominación” (ibíd.: 412):

“Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento... estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas” (ibíd.: 395) ¹²⁵

La propuesta ético-estética de Foucault entra en conflicto con el ascetismo cristiano, y en general con la moral cristiana y el universalismo de humanismo de la modernidad. Asentados en la trascendencia o en la inmanencia del sujeto trascendental, no hay espacio para Foucault para tales postulados pues “las prácticas de sí adquieren de este modo la forma de un arte de sí, relativamente independiente de una legislación moral” (ibíd.: 373). La reflexión moral abandona el modelo de la ley y la estructura del código:

“El cristianismo representó durante mucho tiempo una forma de filosofía. Después se dieron periódicamente esfuerzos por encontrar en la Antigüedad una forma de pensamiento que no estuviera contaminada por el cristianismo. En este retorno regular a los griegos hay sin ninguna duda una especie de nostalgia, un intento de recuperación de una forma original de pensamiento y un esfuerzo por concebir el mundo al margen de los fenómenos cristianos... Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia del que se tuviera la necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada de una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre” (ibíd.: 387).

Foucault sigue a los griegos porque no trataron de establecer normas universales. En su reflexión sobre el comportamiento sexual, los griegos no trataron de interiorizar o fundamentar “interdicciones generales impuestas a todos; fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la

¹²⁵ Lo que plantea el problema de las condiciones de posibilidad de las relaciones de poder, entendidas como juego abierto al cambio y a la inversión de la relación que no sea impedido por *relaciones de dominación*. Esto sólo es posible sobre un trasfondo normativo (Estado de Derecho) que permita tal juego y deslegitime, juzgando como éticamente inmorales, las prácticas de dominación (Habermas, 2008: 309-310). Se entiende ahora la crítica de Habermas contra el esteticismo de Foucault, pero Foucault no tendría necesariamente que oponerse a los planteamientos de Habermas pues ambas serían “dos formas de pensamiento muy próximas que abordan un problema común de una forma parecida” (Foucault, 1999B: 316) y “estoy de acuerdo con lo que él dice” (ibíd.: 412). No habría diferencia tampoco con Rorty, se hace necesaria la creación de un marco de derecho común para las necesidades de y una comunidad dada.

población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte meditado de una libertad percibida como juego de poder” (Foucault, 2005D: 279). Foucault se inscribe dentro de la modernidad ilustrada, donde los problemas son problemas históricos, elaborando una ontología crítica de nosotros mismos que es “una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (Foucault, 1999B: 351). Foucault propone problematizar aquello que somos, la forma actual, abrir un espacio de libertad donde es posible crear nuevas formas distintas a las presentes. El espíritu de Foucault es ilustrado en tanto que Ilustración es, no la fidelidad a una doctrina sino la “reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico” (ibíd.: 345). Se desprende de estos planteamientos el problema de generar puntos de vista comunes a todos los sujetos, una forma de unificar diferentes perspectivas de los sujetos y ponerlas en común. Ese será el trabajo de pensadores que siguieron el pensamiento de Foucault. En el caso de Rorty (Rorty, 2006: 270-276; 2011: 101), el conflicto entre lo particular y lo universal será resuelto al reducir la estética de la existencia al plano individual, “proyectos privados”, y proponer una ética del diálogo, una “ética pública del acomodamiento mutuo” (Rorty, 2011: 53), capaz de superar problemas comunes sin hacer referencia a principios absolutos, exteriores a las comunidades “finitas” donde surgen esos problemas (Rorty, 2000: 7-17). No hay razón para elegir entre resolución de problemas públicos y la lucha por la autonomía privada, ambas actividades pueden coexistir pacíficamente (Rorty, 2008: 39).

2.5 Deleuze: una introducción.

El trabajo de Deleuze cuestiona el carácter fundacional del sujeto, tematizando las instancias previas a la conciencia y generadoras del sujeto. El sujeto es un efecto, *la subjetivación*, procede de la cristalización del campo virtual, de lo no personal, del “cuerpo sin órganos”. El pensamiento de Deleuze

tiene una lógica, una sistemática; va de lo no estratificado a lo estratificado, de lo molecular a lo molar, de lo virtual a lo actual. En línea con el pensamiento nietzscheano descrito, Deleuze estudia las condiciones genéticas que dan lugar a formas constituidas, composiciones, objetos y sujetos, condiciones que no son las de una conciencia constituyente sino la de un *campo trascendental* carente de conciencia que se definiría como “un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto” (Deleuze, 2007: 348)

Es muy importante destacar el inmanentismo absoluto de Deleuze, donde no existe ninguna instancia privilegiada ni externa al movimiento de la inmanencia. Este movimiento puede describirse como un juego de oposiciones entre lo liso y lo estriado, lo virtual y lo actual, lo formado y lo informe, pero tales oposiciones son sólo diferencias de grado, de intensidad. Se trata de una mayor densidad o mayor fluidez, y en todo momento se trata de *acontecimientos*, relaciones, en definitiva, de procesos que se describen por verbos. No hay ningún momento trascendente en estas oposiciones porque no hay nada exterior al movimiento inmanente que compone formas a través de prácticas, agenciamientos, y los descompone mediante la actividad inversa, que desterritorializa los compuestos abriendo la posibilidad de establecer nuevas relaciones y nuevas formas diferentes.

El pensamiento de Deleuze es un “realismo” de las prácticas, de los acontecimientos, de las relaciones. Pero esto significa que no entiende la verdad como correspondencia con una realidad en sí, modelo ideal, de la que las palabras fueran copias imperfectas que tratan de aproximarse sin conseguirlo plenamente. Sólo existen relaciones, prácticas, acontecimientos, y sus movimientos de creación y destrucción, siguiendo la complementariedad nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco. No es menos real lo virtual que lo actual; lo actual tiene siempre un momento virtual que descompone lo constituido para dar lugar a identidades nuevas. Para Deleuze, es importante no ver aquí un dualismo donde lo virtual sería el polo fundamental de todos los procesos pues “siempre que se cree en un gran principio fundamental, lo único

que se puede producir después son enormes dualismos estériles” (Deleuze, 1980: 64).

El pensamiento de Deleuze es vitalista, trata de describir la lógica del movimiento de la vida, el tránsito de lo virtual a lo actual y la virtualización de lo que se presenta como dado, definitivo o establecido de una vez por todas. En este sentido, es un pensamiento crítico, un *empirismo trascendental* que desciende a aquello que todavía no puede ser visto, definido o identificado, a las condiciones genéticas de aparición de objetos y sujetos. Es un pensamiento que se sitúa *en el pensamiento mismo*, en el intersticio, en el espacio indeterminado entre dos estratos constituidos. ¿Qué significa pensar?, “pensar es alcanzar una materia no estratificada, entre las capas o los intersticios (Deleuze, 2007: 223). Pensar no es ver, se sitúa antes de la visión, cuando hay visión, hay cosas, objetos y sujetos, y el pensamiento es el afuera previo a toda visión. Deleuze define el *campo trascendental* en su *Lógica del sentido* de la siguiente manera:

“Pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y pre individual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada. Este campo no puede ser determinado como el de una conciencia... Una conciencia no es nada sin síntesis de unificación, y no hay síntesis de unificación sin forma del Yo (Je) ni punto de vista del Yo (Moi). Lo que no es ni individual ni personal, al contrario, son las emisiones de singularidades en tanto que se hacen sobre una superficie inconsciente y poseen un principio móvil inmanente de auto unificación por distribución nómada, que se distingue radicalmente de las distribuciones fijas y sedentarias como condiciones de las síntesis de conciencia. Las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales” (Deleuze, 2005A: 135).

El ritmo de la naturaleza, el paso de un estado menos organizado, lo virtual, a otro más organizado, lo actual, son dos momentos de un mismo proceso; la actualización de lo virtual se lleva a cabo siempre bajo formas diferentes, no hay repetición de lo mismo sino eterno retorno de la diferencia. La *repetición* es el constante tránsito de lo virtual a lo actual, pero en ese tránsito se actualizan formas siempre diferentes. El interés de Deleuze se centra en

aquello que se sitúa en el medio, su pensamiento lo es del tránsito “lo que cuenta es un camino, lo que cuenta es una línea, nunca es ni el principio ni el final, siempre es el medio. Siempre se está en medio de un camino, en medio de algo” (Deleuze, 1980: 34). Su pensamiento es estético por prestar atención a las relaciones que crean el mundo, “los únicos núcleos de creación son los intermezzo, los intermezzi” (ibíd.: 34) y eso es así porque “el principio y el final nunca son interesantes, el principio y el final son puntos. Lo interesante es el medio” (ibíd.: 48). No hay principios ni finales absolutos, no hay formas subjetivas definitivas ni metas finales, lo importante se encuentra en el tránsito que va de un punto a otro, lo que se encuentra entre dos detenciones, el movimiento puro pues “aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad. Por eso siempre es posible deshacer los dualismos desde dentro, trazando la línea de fuga que pasa entre los dos términos o los dos conjuntos, estrecho arroyo que no pertenece ni a uno ni a otro, sino que los arrastra a los dos” (ibíd.: 41).

Esta descripción del movimiento vital, que afecta a la generación de las formas que componen el mundo y a la propia generación de la subjetividad, hace de lo consciente una *diferencia de grado* de lo impersonal. La individuación es un proceso que surge de una multiplicidad caótica de singularidades que se integran formando un sujeto, una presencia, una unidad. El sujeto se presenta pero no es lo único real; existe un fondo de virtualidad ausente, desconocido e inconsciente, que escapa al poder objetivador pero que es igualmente real. Las singularidades presiden la génesis de los individuos y de las personas, el campo trascendental previo al sujeto:

“Se reparten en un *potencial* que no implica por sí mismo ni Moi ni Je, sino que los produce al actualizarse, al efectuarse, y las figuras de esta actualización no se parecen en nada la potencial efectuado. Sólo una teoría de los puntos singulares está en condiciones de superar la síntesis de la persona y el análisis del individuo tal como son (o se hacen) en la conciencia. No podemos aceptar la alternativa; o bien singularidades puestas ya en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado.

Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, pre individuales, pisamos finalmente el campo de lo trascendental” (Deleuze, 2005A: 136).

El pensamiento de Deleuze, como el de Nietzsche, concibe la unidad a partir de la multiplicidad, lo intempestivo. El sujeto es la unidad simplificada de una génesis múltiple de la cual es efecto. La génesis de los conceptos y de los sujetos procede de un campo múltiple donde el sujeto todavía no existe, donde todavía “no hay nadie”, donde la identidad personal está en ebullición sin definición. A partir de estas condiciones que “realizan” a los sujetos, se abre un campo de creación de conceptos y de subjetividad que no obedece a ningún campo trascendente, exterior al plano de inmanencia. A Deleuze le interesan los procesos de creación de nuevas formas y éstos sólo son posibles a partir del estado desorganizado de las singularidades nómadas, que establecen relaciones y conexiones mediante procesos activos que van dando forma a un mundo o a una identidad subjetiva. El vitalismo de Deleuze hace uso de metáforas materialistas, energía, producción, fuerzas:

“Energía libre y no ligada. Singularidades nómadas que ya no están aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito (la famosa inmutabilidad de Dios) ni en los límites sedentarios del sujeto finito (los famosos límites del conocimiento). Algo que no es ni individual ni personal, y sin embargo es singular, en absoluto un abismo indiferenciado... Máquina dionisiaca de producir sentido, y en la que el sinsentido y el sentido no están ya en oposición simple, sino copresentes uno en el otro en un nuevo discurso. Este nuevo discurso ya no es el de la forma, pero tampoco el de lo informe: es más bien lo informal puro... Y el sujeto de este nuevo discurso, aunque ya no hay sujeto, no es el hombre o Dios, todavía menos el hombre en el lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad... El sentido no como predicado, como propiedad, sino como acontecimiento” (ibíd.: 41)

Lo virtual es el devenir, el flujo incesante del mundo que es organizado por el lenguaje, solidificándose, dando lugar a los sujetos y los objetos. Los

sujetos, como en Foucault, son pliegues de los agenciamientos, de las prácticas, interiorizaciones temporales que se suceden a partir de una energía por plegar, por definir, “el interior adopta muchas figuras o modos, según la manera en que se realice el pliegue” (Deleuze, 2007: 235). El ser es *devenir*, y la forma sólo es una detención parcial del movimiento. El flujo se organiza a raíz de conexiones, relaciones que se establecen entre elementos dispersos, singularidades nómadas que pueblan el mundo de lo virtual, el plano de inmanencia, pues un agenciamiento “es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos... La única unidad del agenciamiento es de co-funcionamiento: una simbiosis, una simpatía. Lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones” (Deleuze, 1980: 79). La imaginación creadora construye mundos por conjunción, composición, relación.

Utilizando los términos kantianos, no hay oposición absoluta entre lo nouménico virtual y lo fenoménico actual, son sólo diferencias de grado. El mundo de los conceptos organizan la multiplicidad de lo virtual, efectuando “una sección del caos, el plano de inmanencia apela a la creación de conceptos” (Deleuze, 2001B: 47). Los conceptos generan un plano de estabilización que depende del plano de inmanencia, la indeterminación obliga al planteamiento de problemas. La incertidumbre obliga a trazar planos de problemas, a crear conceptos y a articularlos en teorías pues “todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido” (ibíd.: 22). Un concepto es un acontecimiento que depende de las incertidumbres que tienen lugar en la historia, de los cambios que generan nuevos problemas y obligan a hacer las cosas de manera diferente, a llevar a cabo prácticas diferentes dadas las condiciones impuestas por los nuevos problemas pues “los conceptos nuevos tiene que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobre todo con nuestros devenires” (ibíd.: 33). Los conceptos se crean en función de problemas y los problemas son el plano que contiene a los conceptos, el plano de inmanencia es la problematización, cuestionamiento que obliga a construir nuevos conceptos:

“Los conceptos son el archipiélago o el esqueleto, más columna vertebral que cráneo, mientras que el plano es la respiración que envuelve estos *isolats*. Los conceptos son superficies o volúmenes absolutos, deformes y fragmentarios, mientras que el plano es lo absoluto ilimitado, informe, ni superficie ni volumen, pero siempre fractal” (ibíd.: 40)

No tiene sentido el planteamiento de una supuesta “realidad en sí”, las prácticas son ya en sí mismas reales y un concepto no tiene menor realidad que su condición genética de origen. El producto no tienen una menor dignidad que su génesis pero en esa igualdad se da una diferencia de intensidad, de organización. La “realidad visible” siempre está ya estructurada, pero no por un sujeto trascendental, ni por estructuras o sistemas de relaciones ahistóricas. La condición que hace posible la estructuración en conceptos es el plano de inmanencia, algo que se sitúa fuera de lo comprensible, es del orden del azar, del caos, es el momento y el espacio de la indeterminación:

“Precisamente porque el plano de inmanencia es pre filosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos... Pensar es siempre seguir una línea de brujería” (ibíd.: 46).

Pensar es arrojarse a la incertidumbre y trazar problemas que detengan temporalmente el movimiento incesante del caos. Los conceptos tratan de estructurar la pura inmanencia, irrespirable, generando un mínimo de orden y de estabilidad, pero sin detener el movimiento. La creación de conceptos genera territorios en la inmanencia, planos de inmanencia, un plano que “es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen... El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia” (ibíd.: 46). El concepto de inmanencia en Deleuze lucha contra cualquier plano superior, cualquier dimensión trascendente o vertical, cualquier estabilización definitiva pues “hay religión cada vez que hay

trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia” (ibíd.: 47).

La realidad misma se organiza estéticamente; el interior, la subjetividad, es un pliegue del devenir, y el tránsito de lo virtual a lo actual es el movimiento de la vida misma, un movimiento que no sigue una regla o norma idéntica a sí misma. Las reglas son procesos cambiantes, contingentes, que constituyen un mundo de objetos y sujetos, la filosofía de la identidad se sustituye por la filosofía de la diferencia:

“Existe efectivamente una razón de la filosofía, pero se trata de una razón sintética, y contingente, un encuentro, una conjunción. No es insuficiente por sí misma, sino contingente en sí misma. Incluso en el concepto, la razón depende de una conexión de componentes, que podría haber sido distinta, con velocidades distintas. El principio de razón tal y como se presenta en filosofía es un principio de razón contingente, y se formula así: sólo hay buena razón cuando es contingente, y no hay más historia universal que la de la contingencia” (ibíd.: 95).

El pensamiento de Deleuze prolonga el discurso de la modernidad iniciado por Kant, pero toma el desvío crítico de Nietzsche para alcanzar una modernidad plenamente “moderna”, “no metafísica”. El sujeto-cogito moderno desaparece en sus postulados, que cuestionan la filosofía de la subjetividad que parte de Descartes y que, con Kant y Husserl, hacen del “plano de inmanencia un campo de conciencia”, salvando la trascendencia en lo trascendental, que ya no es “un Algo o un Uno superior a todo, sino la de un Sujeto al que no se atribuye el campo de inmanencia sin pertenecer a un yo que necesariamente se representa a un sujeto así” (ibíd.: 50).

En el pensamiento de Deleuze predomina la creación, las prácticas que efectúan vínculos, conexiones, que organizan el plano de inmanencia, pues “el pensamiento es creación, y no voluntad de verdad, como muy bien Nietzsche supo hacer comprender” (ibíd.: 57). Los objetos y los sujetos se actualizan, se componen, se hacen; el pensamiento de Deleuze es un constructivismo vitalista que parte de “lo que no puede ser pensado”, de la instancia que está fuera de la

conciencia, “lo no pensado en el pensamiento” (ibíd.: 62). Pensar el *afuera* es pensar la indeterminación, el azar, lo todavía por determinar, definir o identificar. La diferencia, el problema, es la condición de la solución; la interrogación la condición de la respuesta. Toda solución o respuesta sufre el movimiento inverso que caotiza toda determinación y obliga a *pensar de nuevo*, a determinar nuevas respuestas y nuevas soluciones. Lo desconocido obliga a pensar, obliga a que el pensamiento se mueva “hacia afuera” y a salir de ese espacio indeterminado con una determinación que, sin embargo, nunca es completa. El pensamiento afronta lo desconocido al salir fuera de sí, y entra de nuevo en un estado ordenado al construir nuevas soluciones:

“Una solución no tiene sentido al margen de un problema por determinar en sus condiciones y sus incógnitas, pero éstas tampoco tienen sentido independientemente de las soluciones determinables como conceptos... Puede suceder que creamos haber encontrado una solución, pero una curvatura nueva del plano que no habíamos visto primero vuelve a relanzar el conjunto y a plantear problemas nuevos, una nueva retahíla de problemas, operando por impulso sucesivos y solicitando conceptos futuros que habrá que crear” (ibíd.: 84).

La vida, como la filosofía, se encuentra en un estado de crisis permanente, abierta al cambio, a la diferencia, y a la fisura de las seguridades y de las soluciones definitivas porque “los conceptos más universales, los que se suele presentar como formas o valores eternos, son al respecto los más esqueléticos, los menos interesantes” (ibíd.: 85). La crisis y el cambio en la modernidad, en la ciencia, en el arte y en la filosofía es una oportunidad para la creación de lo nuevo. Aparecen nuevos problemas y son necesarias nuevas prácticas que ofrezcan soluciones a esos problemas. En todo momento se trata de valorar el devenir, el cambio, el surgimiento de lo otro, la fisura en la armonía de lo mismo. Filosofía, ciencia y arte tratan de instaurar esos planos móviles sobre el caos de la inmanencia pura, un caos que se define “menos por su desorden que por la velocidad infinita a la que se esfuma cualquier forma que se esboce en su interior. Es un vacío que no es una nada, sino un virtual que contiene todas las partículas posibles y que extrae todas las formas posibles

que surgen para desvanecerse en el acto, sin consistencia ni referencia, sin consecuencia. Es una velocidad infinita de nacimiento y desvanecimiento” (ibíd.: 117). La filosofía trata de dar consistencia al caos, pero trata de conservar lo infinito en el concepto, dejar abierto el pensamiento, breves estabilizaciones o detenciones del caos. La *filosofía*:

“Plantea cómo conservar las velocidades infinitas sin dejar de ir adquiriendo mayor consistencia, otorgando una consistencia propia a lo virtual... La ciencia aborda el caos de un modo totalmente distinto, casi inverso: renuncia a lo infinito, a la velocidad infinita, para adquirir una referencia capaz de actualizar lo virtual. Conservando lo infinito, la filosofía confiere una consistencia a lo virtual por conceptos; renunciando a lo infinito, la ciencia confiere a lo virtual una referencia que lo actualiza por funciones¹²⁶. La filosofía procede con un plano de inmanencia o de consistencia; la ciencia con un plano de referencia” (ibíd.: 118).

La *ciencia* trata de disminuir la velocidad infinita del caos, relacionando variables mediante funciones. Los estados de cosas, objetos o cuerpos son las referencias de las funciones que se diferencian de los conceptos de la filosofía por la mayor desaceleración. La filosofía trataría de aprehender el devenir, el acontecimiento, la ciencia, por el contrario:

“Desciende de la virtualidad caótica a los estados de cosas y cuerpos que la actualizan; no obstante, el anhelo de unificarse en un sistema actual ordenado la impulsa menos que un deseo de no alejarse demasiado del caos, de hurgar en las potencias para captar y arrastrar consigo una parte de lo que la obsesiona, el secreto del caos a sus espaldas, la presión de lo virtual” (ibíd.: 157).

El *arte* se mueve en el plano de la expresión y de la sensación; no hay referencia o plano de consistencia. Su multiplicidad se abre a la pluralidad de interpretaciones, de diferencias. Se trata de acercar el infinito, lo que invita a una pluralidad de respuestas posibles:

“El arte se propone crear un finito que devuelva lo infinito: traza un plano de composición, que a su vez es portador de los monumentos o las sensaciones

¹²⁶ “Una función es una Desaceleración” (Deleuze, 2001B: 118).

compuestas, por efecto de unas figuras estéticas... Tal vez sea esto lo propio del arte, pasar por lo finito, para volver a encontrar, volver a dar lo infinito” (ibíd.: 199).

Las tres dimensiones guardan relaciones sin posibilidad de síntesis o unificación. Deben mantenerse separadas pero son posibles las simpatías o semejanzas pues “pensar es pensar mediante conceptos, o bien mediante funciones, o bien mediante sensaciones... Los tres pensamientos se cruzan, se entrelazan, pero sin síntesis ni identificación... La propia sensación se vuelve sensación de concepto o de función, el concepto, concepto de función o de sensación, y la función, función de sensación o de concepto” (ibíd.: 201). En definitiva, el pensamiento es crítica e interrogación, alejarse o distanciarse de lo establecido o resuelto y adentrarse en el mundo de los problemas y de lo no determinado, a la inconsistencia del caos pues “¿qué sería pensar si el pensamiento no se midiera incesantemente con el caos?” (ibíd.: 209). El sujeto es el efecto de ese caos, una composición relativa que organiza un suelo movedizo cuya movilidad misma puede descomponerlo y disolverlo. La pérdida de la certeza es la condición de la creación, la crisis de la modernidad es una buena noticia, la crisis es el *ethos moderno*. El estado de crisis permanente es el territorio para la expresión del carácter estético de la filosofía, la ciencia y el arte; la crisis deja un espacio abierto sobre el que situar las nuevas creaciones.

2.5.1 Génesis de la subjetividad.

Si la filosofía moderna había tratado de fundamentar el conocimiento en el sujeto, anudando la multiplicidad de representaciones en la unidad de la conciencia, el pensamiento de Deleuze trata de romper con los fundamentos modernos que sitúan al sujeto como fuente de unidad de representaciones, desarrollando una ontología activa que juega con pares de conceptos que no tienen una diferencia de naturaleza, aunque permanecen diferentes en su inseparabilidad. La individuación o subjetivación es el efecto de procesos que no son del orden de la conciencia; el sujeto se hace presente cuando su opuesto virtual, oposición gradual, se compone, organiza o representa, volviéndose

visible e identificable. Deleuze aborda las condiciones reales que generan los sujetos, condiciones genéticas que nada tienen que ver con las kantianas condiciones trascendentales, pero que se sitúan en la línea moderna que se pregunta por las condiciones que dan lugar a las cosas constituidas, a la formación de un mundo organizado. Las condiciones de Deleuze son internas a la inmanencia misma (frente a la exterioridad de las condiciones kantianas), generando una teoría del tránsito de lo no formado a lo formado. Las condiciones son ideas problemáticas, acontecimientos de indeterminación que generan procesos de determinación o solución. Una misma continuidad tiene diferentes grados de composición, presencia y organización. Un pensamiento inmanente es un pensamiento horizontal sin exterior vertical y sin principio ni final.

La monografía de Deleuze sobre Hume es un punto de partida que descubre rasgos fundamentales de su pensamiento y que sirven de guía para entender su pensamiento posterior. En *Empirismo y subjetividad*, el pensamiento de Deleuze se fija en el empirismo de Hume pero en el sentido, no de la experiencia sino de la *experimentación*, situándolo en un nivel anterior a lo visible, a lo empírico, pues se trata de un *empirismo trascendental*. Si el sujeto es la condición de reunión de las representaciones diversas, Deleuze desciende a un momento anterior donde éstas no se han tejido en una conciencia, encontrándose dispersas, esto es, el momento previo a la génesis del sujeto. Hume se sitúa en ese momento previo, un momento donde domina el azar, “cuando las percepciones aún no se han reunido en torno a un sujeto para constituirse en representaciones *de su* pensamiento... sino que permanecen aisladas e inconexas como existencias exteriores y distintas” (Pardo, 2002: 22). El sujeto no se encuentra “dado”, sino que se produce a partir de procesos, a través de los principios de asociación y pasión que “transforman al espíritu en un sujeto.... El sujeto es una instancia que el principio de la propia utilidad organiza, y bajo el principio de asociación establece relaciones entre ideas. La colección pasa a ser sistema cuando las percepciones se encuentran organizadas, vinculadas” (Deleuze, 1981: 107).

Las conexiones organizan el caos originario mediante el principio de asociación y el principio de la pasión, pues “las relaciones encuentran su dirección, su sentido, en la pasión; la asociación supone fines, intenciones... necesidades de la vida práctica. En su relación con la pasión halla la asociación su sentido” (ibíd.: 134). Aquí se señala con claridad el carácter práctico de la subjetividad, postulado que irá desarrollándose con nuevos conceptos y diferentes pensadores que perfeccionan la lógica de su pensamiento. Para Deleuze, “el sujeto es actividad y en tanto que tal no es ni pasivo ni activo: es proceso. Lo que cabe hacer es el *inventario de los distintos momentos de ese proceso*” (ibíd.: 3). Las finalidades prácticas organizan un sujeto mediante los principios de asociación y la pasión, y en ese proceso de construcción interviene la creatividad, pues el hombre “es una especie de inventiva, el artificio es aún naturaleza. Como diría Bergson, los hábitos no son de la naturaleza, pero lo que sí es de la naturaleza es el hábito de contraer hábitos. La naturaleza sólo llega a sus fines por medio de la cultura. La historia es historia de la naturaleza humana. Naturaleza y cultura forman un conjunto complejo” (ibíd.: 40). La naturaleza produce cultura, crea un sujeto para satisfacer las necesidades naturales de supervivencia, bienestar y expresión. El hombre es una naturaleza que produce conexiones artificiales para dar respuesta a sus necesidades, la imaginación es una herramienta de la naturaleza que produce una cultura:

“La asociación vincula las ideas en la imaginación, y la pasión otorga un sentido a esas relaciones, esto es, una inclinación a la imaginación... Si las ideas se asocian, se asocian en función de una meta o de una intención, de una finalidad que únicamente la pasión puede conferir a la actividad del hombre. Es porque el hombre tiene pasiones que asocia sus ideas” (ibíd.: 63).

Estas ideas plantean una distancia frente a cualquier idealismo que minusvalore el cuerpo y sus necesidades, defendiendo un experimentalismo que obliga a pensar todo en términos de relaciones y no en función de juicios de atribución o existencia¹²⁷. La respuesta a la pregunta moderna, ¿Qué somos?,

¹²⁷ “Esta geografía de las relaciones es tanto más importante cuanto que la filosofía, la historia de la filosofía, está recargada del problema del ser, del es. Se discute el juicio de atribución (el cielo es azul) y el

es respondida por Deleuze con claridad: “Somos hábitos, nada más que hábitos, el hábito de decir yo” (Deleuze, 2007: 330). El discurso, una práctica, se pliega, genera un interior al repetirse los procesos, las acciones. Deleuze trata de romper la lógica del ser para alcanzar una lógica de las relaciones, esto es, frente a la lógica de la identidad, la de la diferencia y la acción:

“Toda gramática, todo silogismo, es una forma de mantener la subordinación de las conjunciones al verbo ser, de hacerlas gravitar en torno a dicho verbo. Hay que ir más lejos: hacer que el encuentro con las relaciones penetre y corrompa todo, mine el ser, lo haga bascular. Sustituir el ES por el Y. A y B. El Y ni siquiera es una relación o una conjunción particular, es lo que sustenta todas las relaciones, el camino de todas ellas, lo que hace que las relaciones se escapen a sus términos y del conjunto de ellos, y de todo lo que podría determinarse como Ser, Uno o Todo. El Y como extra-ser, inter-ser” (Deleuze, 1980: 67).

Además de este punto de partida humeano, su obra no puede comprenderse sin la influencia de Nietzsche, que debe verse, como se ha venido describiendo en la investigación, en oposición a Kant pero a partir de Kant. Su estudio sobre Nietzsche es una crítica de las condiciones externas al flujo del devenir, que son un sustituto moderno de la divinidad, pues ¿Por qué el hombre habría matado a Dios, sino es para ocupar el lugar aún caliente?” (Deleuze, 1986: 212). No es la razón trascendental el criterio que guía su pensamiento, sino el *hacer* de los procesos que no son ni trascendentales ni empíricos, ni subjetivos ni objetivos, sino relaciones y sólo relaciones. La crítica nietzscheana se enfrenta a la concepción kantiana, a la exterioridad trascendental del sujeto¹²⁸; se recupera el cuerpo, la experimentación, los procesos y la emergencia de novedades, la genealogía de la diferencia. Es un pensamiento que busca superar la trascendencia al pensar la sola immanencia del devenir. En su interpretación de Spinoza, en línea con su interpretación de

juicio de existencia (Dios es), que a su vez supone el otro. En realidad, siempre se trata del verbo ser y de la cuestión del primer principio” (Deleuze, 1980: 66).

¹²⁸ “¿Qué se oculta en la famosa unidad kantiana del legislador y del sujeto? Nada más que una teología renovada, la teología al gusto protestante: se nos encarga la doble tarea del sacerdote y del fiel, del legislador y del sujeto. El sueño de Kant: no suprimir la distinción de los dos mundos, sensible y suprasensible, sino asegurar la unidad del personal en ambos mundos. La misma persona como legislador y sujeto, como sujeto y objeto, como nómeno y fenómeno” (Deleuze, 1986: 132).

Nietzsche, rompe con cualquier trascendentalismo no corporal y con cualquier predominio de lo consciente frente a la instancia inconsciente porque “el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene, y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tienen de él... El modelo corporal implica una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo” (Deleuze, 2001A: 28-29).

La acción es una instancia que desarrolla un patrón sistemático, parte de los procesos no formados a los estados organizados y cuestiona éstos para introducir las condiciones de una nueva creación. El pensamiento de Deleuze trata de eliminar la metafísica presente aún en la modernidad tratando de alcanzar un pensamiento puramente crítico, plenamente moderno, una razón ampliada sin el dominio del sujeto externo a los procesos. La instancia crítica es la *voluntad de poder* porque “ni Dios ni hombre”, ya que entre el hombre y Dios no hay aún suficiente diferencia, cada uno ocupa con demasiada facilidad el puesto del otro. La instancia crítica es la voluntad de poder, el punto de vista crítico es el de la voluntad de poder” (Deleuze, 1986: 133-134).

El pensamiento de Deleuze no parte de ningún campo trascendental pre constituido, pues para Deleuze, un *campo trascendental* “se distingue de la experiencia en la medida en que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). También se presenta como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (Deleuze, 2005A: 347). Frente a la metafísica o la filosofía trascendental (ibíd.: 139-140), Deleuze se sitúa en un momento anterior, pre conceptual y pre subjetivo, en el campo de la inmanencia pura, el espacio virtual que es condición de génesis de los objetos y de los sujetos, de las efectuaciones, de las actualizaciones. El sentido procede del sinsentido, las prácticas, combinan, producen, fabrican sentido, una actualización del flujo de lo virtual¹²⁹. En su *Lógica del Sentido*, Deleuze trata de identificar lo no

¹²⁹ Para Deleuze, “el cerebro es el que piensa y no el hombre” (Deleuze, 2001B: 211). Pueden leerse sus planteamientos en paralelo con algunas innovaciones de la actual neurociencia. En este sentido, la

identificable, el origen caótico que produce sentido, sin ninguna trascendencia exterior a la inmanencia del mundo, “el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias. No pertenece a ninguna altura, ni está en ninguna profundidad, sino que es efecto de superficie, inseparable de la superficie como de su propia dimensión... No buscamos en Freud al explorador de la profundidad humana y del sentido originario, sino al prodigioso descubridor de la maquinaria del inconsciente, por la que el sentido es producido, siempre producido en función del sinsentido” (ibíd.: 103-104). El inconsciente se interpreta ahora como una máquina virtual productora de sentido diferenciándose completamente de los significados atribuidos al inconsciente por las distintas corrientes psicoanalíticas (freudiana, lacaniana, etc.).

Las palabras y las cosas, mundo y lenguaje, se anudan en el *sentido-acontecimiento*. Sus postulados transforman la concepción analítica del significado (la concepción referencial o teoría representativa del lenguaje), generando una interpretación pragmática del discurso que pone de relieve los procesos, las relaciones. Las relaciones son los verbos en infinitivo, son “líneas de devenir, líneas que pasan entre dominios y saltan de un dominio a otro, inter-reinos. La ciencia cada vez se parecerá más a la hierba, estará en el medio, entre unas cosas y otras, acompañando su fuga” (Deleuze, 1980: 78). Para Deleuze, la filosofía de la representación es incapaz de pensar la práctica, pues se trata de un pensamiento de la identidad, anclado en el ser, en los juicios de existencia y atribución, en lo que no deviene. Sin embargo, su lógica del sentido es una lógica de las relaciones, del movimiento y de la acción, y para ello necesita producir nuevos conceptos que señalen los acontecimientos que se suceden “entre” las palabras y las cosas, “entre” los cuerpos. El pensamiento de Deleuze encuentra el sentido en la superficie incorpóral que se sitúa entre las palabras y las cosas, en el verbo que designa la acción, el acontecimiento, el devenir. Por tanto, señalar el sentido-acontecimiento es señalar los procesos que generan nuevos estados de cosas, puntos de llegada parciales o temporales, nuevas formas de organización, de visibilidad o de combinación,

creatividad se produce cuando las ideas se relacionan de una nueva manera para resolver problemas, pero el origen de esta cualidad no es consciente (Rubia, 2008: 137-149).

que no son definitivas. Las cosas no son, devienen, se hacen, llegan a ser a partir de procesos productivos. El discurso es una práctica cuyo sentido es la acción, siendo ésta el nuevo sujeto que compone mundos.

Para estudiar esta cuestión es necesario abordar con mayor profundidad el problema del significado. El lenguaje, según el estructuralismo, “es un orden cerrado e incomunicado con el orden de las cosas que las palabras parecen designar o con el de los hechos a los que las proposiciones parecen referirse” (Pardo, 2002: 95). Esta concepción del lenguaje hace del aparato simbólico un sistema de elementos que no accede a las cosas y genera siempre como sentido nuevos significantes pues “de acuerdo con los postulados del estructuralismo, el sentido de una proposición es completamente interior al orden del Significante, y no depende para nada de objetos designados o de sujetos manifestantes. Sólo depende de un sistema de significación (código) que establece determinadas relaciones posibles entre diferentes estamentos” (ibíd.: 97). En contraposición a esta postura se encuentran las teorías de la referencia, que defienden una concepción representativa o pictórica del lenguaje que remite a lo referido, a las cosas. Pero la correspondencia de las palabras y las cosas, de las proposiciones y los hechos, no consigue salir del problema que plantea que las cosas no son “cosas puras”, sino *cosas dichas*. Una propuesta de solución es el acto de habla del sujeto (Speech Act):

“¿Sería así el sujeto el origen del sentido de las proposiciones? Es el problema, desarrollado también en el pensamiento anglosajón, de las creencias y “actitudes proposicionales” vehiculadas por el habla, por el uso efectivo del lenguaje. Fueron identificadas con toda claridad por Russell, declaradas inextinguibles por Quine, y, finalmente, elevadas a la categoría de actos de habla por Austin y Searle: toda proposición, además de referirse a cosas, es el acto de un locutor que manifiesta en ella sus creencias, deseos o ruegos... ¿Pero basta todo ello para definir el sentido, la donación de sentido como una operación del sujeto? ¿Se trata de algo que el locutor añade a la proposición? (ibíd.: 96).

Deleuze propone que el sentido no es posible gracias a los sujetos, a los hechos del mundo o a las estructuras de lenguaje. Ni dentro del lenguaje como

sistema cerrado, ni fuera del lenguaje como estados de cosas, ni una donación generada por las actitudes de sujeto. El sentido es la *expresión*, el acontecimiento, lo expresado de una proposición “este incorporal en la superficie de las cosas, entidad compleja irreductible, acontecimiento puro que insiste o subsiste a la proposición” (Deleuze, 2005A: 48). Deleuze identifica la “cuarta dimensión de la proposición” (ibíd.: 48), que no es “la manifestación, la designación o la significación, la única dimensión en la que es posible hallar el sentido” (Pardo, 2002: 99). El sentido son las relaciones, verbos en infinitivo “el único elemento proposicional que expresa el acontecimiento atribuido a una mezcla física es el verbo: es ahí donde la relación de predicación es superada por la relación de expresión” (ibíd.: 103). Entre las palabras y las cosas, palabra y cosa a un mismo tiempo, la relación entre mundo y lenguaje genera efectos de sentido, actualización de un campo virtual:

“El sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas... Es *acontecimiento* en este sentido: la condición de no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, está en relación esencial con el lenguaje; pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas” (Deleuze, 2005A: 48).

Deleuze se sitúa en un nuevo “campo trascendental”, puramente inmanente, el campo de los procesos, de las acciones que generan sujetos y objetos¹³⁰, actualizaciones-identificaciones de este proceso virtual-incorporal o pliegues, interioridades, generadas por el proceso del sentido-acontecimiento pues “la energía potencial es la energía del acontecimiento puro, mientras que

¹³⁰ En Foucault también se da esta “pragmática de la lengua” que trata los discursos “como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir” (Foucault, 2006: 81).

las formas de actualización corresponden a las efectuaciones del acontecimiento” (Deleuze, 2005A: 136). El campo trascendental en Deleuze es el devenir que transcurre entre las palabras y las cosas, entre los cuerpos y las proposiciones, la condición del sentido “que se forma y se despliega en la superficie” (ibíd.: 159). Sólo hay procesos que transitan del plano del sinsentido y su temporalidad virtual, al plano del sentido con su temporalidad presente, la actualización de objetos y sujetos. Este tránsito es la efectuación; “efectuarse, o ser efectuado, significa... ser seleccionado según una regla de convergencia; encarnarse en un cuerpo, convertirse en estado de un cuerpo... ninguno de estos caracteres pertenece a las singularidades como tales, sino solamente al mundo individuado” (ibíd.: 144).

El sentido es efectuarse, ser expresado (ibíd.: 144), el individuo es nacido “a partir del campo trascendental pre individual” (ibíd.: 151). La condición y lo condicionado difieren como el problema y la solución “no se puede concebir la condición a imagen de lo condicionado” (ibíd.: 159), pero la condición es immanente a lo condicionado, una diferencia de grado o intensidad que no exterior a lo condicionado. La diferencia entre condición y condicionado es de *expresión*. Hay diferencia entre la condición y lo condicionado, lo que se presenta y la condición genética de lo que se actualiza, pero ambos forman parte de la misma unidad del acontecer:

“En todo acontecimiento, sin duda, hay el momento presente de la efectuación, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona... pero hay, por otra parte, el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que esquivo todo presente, porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas, el ser impersonal y pre individual, neutro... formando lo que hay que llamar la contra-efectuación” (ibíd.: 185).

Bajo estos postulados, la comunicación deja de ser referencial y se convierte en una actividad cuyo significado son las acciones que

desencadena¹³¹. El acontecimiento es la línea que circula por el interior del lenguaje, acción que genera efectos efectuar y contra-efectuación. La diferencia moderna del sujeto y el objeto se sustituye por la diferencia gradual de lo actual y lo virtual, de lo individuado y lo no diferenciado, todavía por actualizar u objetivar. El sentido-acontecimiento tiene dos modos de ser, virtual, que es una realidad impersonal todavía no formada, verbos “bajo la forma de un infinitivo no determinado, sin persona, sin presente, sin diversidad de voces” (Deleuze, 2005A: 221), y lo actual o la actualización, la presentación temporal de lo virtual, que adquiere forma y personalización. El sinsentido genera el sentido, remontarse a las condiciones del sentido, lo estabilizado, es remontarse a “un campo trascendental real constituido por esta topología de superficie, por estas singularidades nómadas, impersonales y pre individuales” (ibíd.: 143). Para Deleuze se trata de *haecceidades*:

“Las haecceidades se expresan en artículos y pronombres indefinidos, pero no indeterminados, en nombres propios que no designan personas, sino que señalan acontecimientos, en verbos en infinitivo que no son indiferenciados, sino que constituyen devenires o procesos. Haecceidad = Acontecimiento... Ya no hay sujetos, sólo hay individuaciones dinámicas sin sujeto que constituyen agenciamientos colectivos... Nada se subjetiviza, sino que las haecceidades surgen a partir de composiciones de fuerzas y de afectos no subjetivados. Mapa de velocidades y de lentitudes que tienen en común el crecer por el medio, el estar siempre entre” (Deleuze, 1980: 105).

Como se ha señalado, el pensamiento de Deleuze debe situarse, como el de Foucault, en la tradición crítica de la modernidad que no puede pensarse sin Kant. Pero, a diferencia de las condiciones kantianas, que se oponen a lo real pues son condiciones de la experiencia *posible*, las condiciones de Deleuze son virtuales-reales, que forman actualizaciones pues “lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, por consiguiente, una realización. Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo.

¹³¹ “El lenguaje no es neutro, no es informativo. El lenguaje no está hecho para ser creído, sino para que se le obedezca. Cuando la maestra explica una operación a los niños, o cuando les enseña la sintaxis, no puede decirse (propriadamente hablando) que les dé información: les da órdenes, les transmite consignas, les obliga a producir enunciados correctos” (Deleuze, 1980: 28). El lenguaje es acontecimiento.

Su proceso es la actualización” (Deleuze, 2002B: 318). En coherencia con lo estudiado en el resto de pensadores, como se ha visto con Foucault, debe entenderse esta lógica como un proceso que transita de los problemas a las soluciones pues “a lo virtual le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o de un problema por resolver; el problema es el que orienta, condiciona, genera las soluciones, pero estas no se asemejan a las condiciones del problema” (ibíd.: 319). El sujeto es la solución a un problema, toda actualización nace de las condiciones problemáticas, de la diferenciación de lo virtual pues “el organismo no sería nada si no fuera la solución a un problema, y lo mismo vale para cada uno de sus órganos diferenciados” (ibíd.: 318). La *diferenciación*, siguiendo *Diferencia y Repetición*, define la pauta misma de toda realidad:

“La determinación del contenido virtual de la Idea; hemos llamado diferenciación a la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas. Siempre es en relación con un problema diferenciado, en condiciones de problemas diferenciados, que se opera una diferenciación en especies y partes, como correspondiendo a los casos de solución del problema. Siempre es un campo problemático el que condiciona una diferenciación en el interior del medio donde se encarna” (ibíd.: 312).

Objetos y sujetos son las actualizaciones de los procesos que parten de condiciones de indeterminación virtuales. No hay jerarquía entre la condición y lo condicionado, ambas pertenecen al movimiento de un mismo plano de inmanencia.

2.5.2 Ética.

La génesis de los sujetos y de los objetos son los procesos de organización que estabilizan el devenir y estratifican lo liso, formalizan lo informal. La realidad no es subjetiva ni objetiva, la realidad es acción, procesos, acontecimientos; organizarse, desorganizarse, componerse, descomponerse, cuestionar, solucionar. El resultado de los procesos desprende objetos, cristaliza

sujetos. No hay dualismo, son diferencias de intensidad, una solución puede dar lugar a nuevos problemas, no hay estados definitivos ni finales. La ética que se desprende de estos postulados lleva a comprender las prácticas como procesos de generación de identidad, de composición de formas, de *rostrificación*. Las prácticas hacen a los sujetos, en tanto bloques estabilizados de movimiento, repeticiones prácticas que llevan a utilizar el verbo ser y a identificar la persona formando *un sujeto*. Por tanto, se trata de una ética de la liberación de las formas constituidas, de la problematización, del cuestionamiento, de la descomposición de las formas constituidas, pero también una ética de la composición, de la producción de nuevas identidades:

“Siempre estamos prendidos con alfileres en la pared de las significaciones dominantes, hundidos en el agujero de nuestra subjetividad, en el agujero negro de nuestro querido yo. Pared en la que se inscriben todas las determinaciones objetivas que nos fijan, que nos cuadriculan... El rostro, además de ser un producto de este sistema, es una producción social” (Deleuze, 1980: 55).

“En tu rostro y en tus ojos siempre se ve tu secreto. Pierde el rostro. Sé capaz de amar sin recuerdo, sin fantasma y sin interpretación, sin pararse a recapitular. Que tan sólo haya flujos, flujos que unas veces se agotan, se congelan o se desbordan, y otras se conjugan o se separan. Un hombre y una mujer son flujos... En las líneas de fuga tan sólo puede haber una cosa: experimentación vida” (ibíd.: 57).

La ética de Deleuze es una respuesta al poder de las formas constituidas y a los mecanismos de rostrificación que generan categorías binarias, pues “la máquina binaria es una pieza importante de los aparatos de poder. Se establecerán tantas dicotomías como sean necesarias para que cada uno sea clavado en la pared, metido en un agujero... Nada menos personal que el rostro. Hasta el loco debe tener un cierto rostro conforme a lo que se espera de él” (ibíd.: 27). El deseo, se representa, se objetiva, toma una identidad, el deseo objetivado es lo molar que procede de los flujos moleculares o *cuerpo sin órganos*. Siguiendo la sistemática descrita, mediante la diferenciación se pasa de un estado de indiferenciación a la actualización de las formas de la identidad personal y social. La objetivación del deseo organiza la energía libre no ligada, es la codificación de las singularidades nómadas o de lo molecular no

molarizado. Los rostros son codificaciones, representaciones, figuraciones de lo que carece de forma (epistemes, estratos, sujetos). La ética que se desprende de estos postulados lleva a una estética de la existencia que invita a desprenderse de las formas constituidas para alcanzar nuevos rostros, escapando al control de una identidad formada y definida. Una *ética-estética* donde las formas son prácticas cristalizadas, donde el significado de las formas son procesos homogéneos y el cuestionamiento de estos puede originar nuevas formas que escapen a la homogenización. Aparece la reivindicación del derecho a la diferencia y a la variación, al cambio y a la resistencia, frente a formas de codificación del deseo que reducen la alegría, la potencia, el *conatus* spinoziano. Surgen así dos tipos de problemas; los cuestionamientos de la identidad personal, cuestionamiento que permite la aparición de nuevas formas de identidad que afirmen la potencia del sujeto, y los cuestionamientos colectivos, donde los sujetos pueden fabricar *nociones comunes* para dar respuesta a los problemas comunes. En este caso, la afirmación de la potencia es colectiva y no sólo individual, una estética de la comunicación que conecta y agencia distintos puntos de vista para generar un plano común de comunicación.

Las prácticas, agenciamientos, van conectando elementos dispersos, generando un mundo con contornos definidos. El campo social se articula a través de conexiones, relaciones, acoplamientos que, a partir de un cuerpo social de singularidades nómadas y flotantes, van articulándose y adquiriendo una forma definida. Las formas son hábitos, la interiorización de prácticas que definen identidades sociales al estabilizarse, pero éstas no están dadas de una vez por todas; tienen un origen, su condición que las hace reales, y un final. Si la composición es una actualización, la virtualización es el ejercicio inverso que cuestiona las formas compuestas y genera nuevas formas, fragmentado lo formado.

Para Lacan el inconsciente está “estructurado como un lenguaje”, pero el inconsciente de Deleuze no tiene codificación alguna, es un flujo que adquiere forma cuando se representa, cuando se pliega o interioriza una determinada

identidad que define el caos y compone las singularidades en un sistema discursivo. Los postulados éticos de Deleuze no pueden entenderse sin la ontología y la filosofía política de Spinoza, que él mismo utiliza para construir una ontología pragmática que ve en la acción creadora un medio de afirmación de la vida, que lucha por transformar las situaciones inciertas o problemáticas al ampliar los límites que estos plantean con la producción de nuevas formas. Esta productividad tendrá su manifestación mediante las nuevas tecnologías de la comunicación, herramientas que componen nuevas relaciones sociales y nuevas formas de sujeto que se funden y refunden al ampliar sus conexiones. Estas nuevas formas de sujeto son el resultado de un inconsciente colectivo que construye, a través de una multitud de interpretaciones, una subjetividad histórica:

“El problema consiste en reinventar no sólo para la escritura, sino también para el cine, la radio, la televisión, e incluso para el periodismo, funciones creadoras o productoras liberadas de esta función-autor siempre renovada. Los inconvenientes del Autor son: constituir un punto de partida o de origen, formar un sujeto de enunciación del que dependan todos los enunciados producidos, hacerse reconocer e identificar en un orden de significaciones dominantes o de poderes establecidos... Otras muy distintas son las funciones creadoras: usos no conformes del tipo rizoma y no del tipo árbol, que proceden por intersecciones, cruces de líneas, puntos de encuentro en el medio. No hay sujeto, lo que hay son agenciamientos colectivos de enunciación” (Deleuze, 1980: 33).

Las nuevas tecnologías de la comunicación dan respuesta a la necesidad de integración colectiva, al poner en común una multiplicidad de sujetos que van tejiendo y retejiendo una compleja red. No hay un sujeto aislado, la subjetividad forma parte de una red de múltiples nodos que la transforman, en un proceso interactivo que reteje la red que produce la comunicación. Las tecnologías de la comunicación producen procesos de subjetivación permanentemente, transformando los rostros de los sujetos al ponerles en contacto con realidades distintas. A partir de ahora, la identidad personal no puede comprenderse sin las nuevas tecnologías que la fabrican al componerla con una multiplicidad de elementos. La red se ha convertido en la

forma común que define el mundo, la forma de organización de las relaciones de cooperación, comunicación y producción. Si el yo cartesiano tenía la misma forma que las formas políticas y económicas de la Edad moderna, correspondiendo el sujeto cartesiano con la realidad social, la nueva estructura de la subjetividad responde a las formas reticulares de producción inmaterial actual (Negri/Hardt, 2004: 174-175). Los usos de la comunicación unifican una pluralidad de singularidades nómadas y las ponen en común, las integran, generando enunciaciones colectivas y nuevas formas de subjetividad común. Las características de estas herramientas no son la centralidad de un único punto de emisión, un único foco emisor¹³², sino la *tendencia* a un rizoma de múltiples nodos sin raíz central. La unidad que integra los usos de la comunicación no impide la singularidad de sus nodos, la diferencia de sus elementos integrados. Esta perspectiva abre la puerta a una nueva democracia que genere conceptos comunes, una democracia ética, horizontal y singular a la vez, una democracia de la *multitud*. Las singularidades son complementarias de lo común, lo individual y lo común no pueden entenderse de forma separada, el nuevo paradigma es estético, singular, y ético, común:

“En términos conceptuales, la multitud sustituye al par contradictorio identidad/diferencia por el par complementario comunidad/singularidad. Con la formación de nuestros crecientes hábitos, prácticos, conductas y deseos comunes, en suma, con la movilización y extensión global de lo común, la multitud proporciona, en la práctica, un modelo en que nuestras expresiones de singularidad no quedan reducidas ni disminuidas en nuestra comunicación y colaboración” (Negri/Hardt, 2004: 255)¹³³.

¹³² “El modelo en red oligopólico es el que caracteriza a los sistemas de difusión. De acuerdo con este modelo, aplicado, por ejemplo, en los sistemas de radio y televisión, hay un punto único y relativamente fijo de emisión, pero los puntos de recepción son potencialmente infinitos... La red de transmisión se define por su producción centralizada, por la distribución masiva y por la comunicación en un solo sentido... Este modelo oligopólico no es un rizoma sino que tiene una estructura arborescente que subordina todas las ramas a la raíz central (Negri/Hardt, 2002: 278).

¹³³ La teoría política elaborada por Negri y Hardt en *Imperio* y en *Multitud* tiene por base la ontología de Deleuze. Es imposible comprender la democracia de la multitud teorizada por Negri y Hardt sin la filosofía política de Deleuze; una manifestación actual de la vigencia del pensamiento de Deleuze son las nuevas teorías de la democracia y de la comunicación política.

CAPÍTULO 3

Consecuencias

1. ¿Qué debe entenderse por sujeto estético?

Las necesidades de fundamentación de la época moderna dieron lugar a la idea de sujeto, un nuevo concepto que explicaba la formación del conocimiento y sostenía unos principios éticos universales. La crisis de este modelo, que sucede cuando el siglo XIX toma conciencia de la imposibilidad de sustraerse a la temporalidad (Rorty, 2008: 15), ha permitido la aparición de nuevos modelos explicativos que dan lugar a un nuevo paradigma epistemológico, del que se deduce una nueva forma de sujeto. La idea de sujeto estético es una construcción metodológica que, dados los problemas planteados en la investigación, permite articular una hipótesis explicativa para dar respuesta a las preguntas que la crisis de la epistemología moderna suscita.

El concepto de sujeto estético hace referencia al carácter de constructo que tiene el conocimiento humano, una construcción que obedece más a la imaginación que a la razón, una construcción temporal que responde a unas condiciones de formación. La teoría representativa o pictórica del conocimiento, que utiliza la metáfora del conocimiento como una fotografía, es sustituida por una teoría instrumentalista del conocimiento, que hace referencia a la fabricación de herramientas de mayor o menor fiabilidad (ibíd., 2008: 112). Deben introducirse las tesis de Darwin para comprender la profundidad de esta revisión epistemológica que lleva a sustituir el *conocimiento* de la realidad por la *adaptación* a ella (ibíd., 2008: 18). Se “tiene conocimiento” cuando, dada una situación problemática, las herramientas lingüísticas construidas por el hombre son capaces de reducir la indeterminación de la situación al transformar un entorno amenazante en un estado integrado y fluido. Las nuevas situaciones problemáticas a las que se enfrenta el organismo humano obligan a la creación

y la invención de lo nuevo, por eso la *imaginación* tiene la facultad de cambiar “las prácticas sociales mediante el expediente de proponer una nueva y ventajosa utilización de las señales y los sonidos lingüísticos” (Rorty, 2010B: 193). El término *estético* hace referencia a la creación de nuevos proyectos, a la posibilidad de que la investigación produzca nuevas prácticas cognoscitivas, nuevas herramientas que, siendo el resultado de la imaginación humana, puedan introducir novedades útiles para afrontar problemas. El sujeto estético es la instancia productora de discursos que tienen por finalidad superar las condiciones problemáticas que le obligan a actuar y a producir. La necesidad de conocimiento, de identidad personal o de relaciones sociales éticas obligan a generar prácticas nuevas que obedecen a unas condiciones históricas problemáticas. La identidad del nuevo sujeto no puede ser fijada, definida de una vez por todas; nuevas condiciones pueden obligar a la transformación de los criterios que antes se tenían por válidos, útiles o verdaderos. Se abre un horizonte de incertidumbre y de posibilidad; de creación de nuevas respuestas a nuevos problemas, de invención de nuevas formas de conocimiento, nuevos métodos que buscan resolver los nuevos problemas que acontecen. La realidad que crea el sujeto estético es la sensación de estabilidad que sus herramientas generan por encima de un mar de turbulencias. La presencia periódica de turbulencias da lugar a un momento “literario” o “poético”, “es el momento en que las cosas no van bien, en que una nueva generación está insatisfecha, cuando los jóvenes llegan a considerar lo que se está haciendo en un determinado género como labor rutinaria, o a estar sobrecargados de lo que Thomas Kuhn denomina *anomalías* que se necesita un nuevo comienzo. En semejantes períodos la gente empieza a reinterpretar palabras antiguas en sentidos nuevos” (Rorty, 2006: 129). Esta situación problemática tiene lugar en muy diferentes ámbitos de la cultura, en la ciencia, el arte o la política; no existe disciplina ajena a unas condiciones de indeterminación futuras, siempre es posible una nueva problematización que modifique los significados para dar respuesta a las nuevas necesidades.

El carácter insuficientemente fundado del discurso moderno va a generar nuevas revisiones de la epistemología, tanto para las ciencias naturales como

para las ciencias humanas o sociales. De aquí se seguirá una nueva comprensión de la ciencia, que unifica mundo natural y mundo social¹³⁴, y una nueva comprensión de la ética y de la identidad personal. Los problemas de la comunicación pueden ahora comprenderse *bajo la nueva perspectiva del nuevo paradigma estético*. Las nuevas tecnologías de la comunicación son las herramientas que permiten la satisfacción de las necesidades de expresión de la identidad y la composición o construcción de las relaciones sociales. Son fines y métodos distintos de los planteados por las ciencias naturales, pero siguen el mismo patrón o *lógica* de toda ciencia, es decir, simplemente “resolver problemas a medida que éstos vayan surgiendo” (Rorty, 2010B: 153). No existe pues una jerarquía metodológica o de fines, un único método capaz de salvar el abismo que separa al sujeto y al objeto (Rorty, 2010B. 255-257); existe la invención de prácticas discursivas que van levantando los diferentes límites que impiden el libre movimiento de los sujetos humanos. El paradigma estético no carece de una *sistemática*, es una *lógica abierta* que introduce el cambio como condición para la resolución de los problemas nuevos; la invención, creación o composición de nuevas marcas y nuevos sonidos para alcanzar fines:

“Al liberarnos de la idea de “métodos diferentes adecuados a la naturaleza de diferentes objetos” (por ejemplo, uno para objetos contruidos por el lenguaje y otro para objetos no contruidos por el lenguaje), se desplaza la atención desde “las exigencias del objeto” a las exigencias de la finalidad que supuestamente tiene una indagación. Esto tiene por efecto desplazar el debate filosófico desde una clave metodológica-ontológica a una clave ético-política... Todos los fines posibles compiten entre sí en pie de igualdad” (Rorty, 1996A: 152)

El término estético hace referencia a lo empírico-sensible frente a lo formal-trascendental, a lo material-sensible que contamina lo intelectual-inteligible. Una epistemología estética es aquella que derrumba la diferencia entre esquema y contenido, entre sujeto y objeto, y plantea simplemente las condiciones genéticas, y no meramente de posibilidad, de nuevos lenguajes y

¹³⁴ Una misma lógica para todas las ciencias, la “lógica de la investigación”, y un pluralismo metodológico que rompe con el monismo metodológico de un supuesto método científico específico para una determinada concepción de la ciencia.

prácticas discursivas. La estética hace referencia a la rebelión del cuerpo frente a una razón formal que lo rechaza, y es también la defensa de la idea productiva del conocimiento, una fábrica de sonidos y de marcas frente a la idea del conocimiento como copia o representación de una realidad exterior a sonidos humanos. El conocimiento es estético porque no es representación o imitación sino *creación*¹³⁵. La idea de *estética* hace referencia a la novedad, al cambio, frente a la postulación moderna de unas condiciones formales permanentes e idénticas a sí mismas. La necesidad de abrir un espacio a *lo otro*, a lo distinto, a lo inesperado, hace del conocimiento algo que hay que producir cuando aquello que se tenía por sentado no produce éxito en nuestras investigaciones. La epistemología estética abandona el intento de búsqueda de una “forma lógica” del mundo, en el sentido wittgensteniano del término, como elemento permanente, común al lenguaje y al mundo. La única “forma lógica” es la sistemática descrita en la investigación, una sistemática que abandona la idea de un método específico para alcanzar un objeto dado de antemano, y reduce toda profundidad a la simple resolución de problemas humanos. El ser humano y el mundo construyen el ser humano y el mundo, no hay un mundo sin generación de herramientas simbólicas que no reproducen lo mismo sino que crean lo diferente, dadas ciertas condiciones.

El sujeto creador produce nuevas metáforas¹³⁶ que pueden llegar a resolver problemas públicos. Si en un primer momento su utilidad pública parece cuestionada, pareciendo simplemente una expresión poética que se limita a la subjetividad del creador y que parece contradecir la “ciencia normal”, en un segundo momento, puede demostrar ser un producto útil que entra en un periodo de “ciencia revolucionaria”, pues “muchas de las expresiones

¹³⁵ “Berlin dice que Friedrich Schiller fue el primero en presentar al pensamiento humano la noción de que los “ideales no se descubren en algún modo, sino que han de inventarse; que no son elementos que puedan hallarse, sino que han de ser generados, generados en el mismo sentido en que lo es el arte” (Rorty, 2010B: 155).

¹³⁶ La relevancia de la metáfora en la formación del conocimiento ha sido puesta de relieve por Lakoff y Johnson en “*Metáforas de la vida cotidiana*”. Los problemas que plantean, la superación del realismo y del subjetivismo, y los postulados que defienden, que “los cambios en nuestro sistema conceptual cambian aquello que consideramos real para nosotros” (Lakoff/Johnson, 2012: 187) son muy semejantes a los planteados por el pragmatismo, la filosofía pos analítica y la filosofía crítica continental.

empleadas en la resolución pública y cotidiana de problemas fueron alguna vez metáforas sorprendentes, fragmentos de un discurso abridor del mundo que al principio nadie sabía cómo argumentar o rebatir” (Rorty, 2008: 34). Por tanto, si bien la creación de un discurso nuevo puede resolver, exclusivamente, las necesidades de autonomía y expresión personal, también puede contribuir, mediante la comunicación, a la mejora de relaciones sociales y a lograr una sociedad más unificada y democrática. La comunicación pone en circulación las nuevas metáforas y el intercambio conversacional puede terminar justificando su utilidad y veracidad. La transformación de la epistemología es una propuesta ético-estética, no abandona los ideales de la ilustración de igualdad, autonomía y solidaridad, pero rechaza como inservible la idea metafísica de “validez universal independiente del contexto”.

El sujeto estético es una categoría metodológica que identifica y reúne una serie de procesos de muy diversa índole que tienen en común la importancia de la creatividad, del cambio, de la acción, y el rechazo de la imitación, de la representación y de la contemplación pasiva. Periodistas, cineastas, dramaturgos o novelistas cumplen un papel creador de nuevos discursos capaces de hacer frente a los problemas sociales, pues sus obras “movilizan a los ofendidos e inquietan a los ofensores o a los espectadores indiferentes” (Rorty, 2008: 44). Bajo este paradigma, los artículos y columnas de periódicos cumplirían una función poética al describir el dolor y la humillación bajo nuevas formas, capaces de eliminar la cotidianidad e insensibilidad que impiden la identificación con aquellos que sufren dolor.

Las nuevas tecnologías de la comunicación son las herramientas que facilitan la difusión de nuevas formas poéticas de expresión de dolor y de identificación, de generación de relaciones sociales aproximando a los sujetos separados por la distancia. Mediante estos procesos, aparecerían nuevas formas de identificación, subjetivaciones colectivas y construcción de *ideas comunes*. En la actualidad, las relaciones sociales no pueden entenderse sin las nuevas tecnologías de la comunicación que hacen posible los procesos de producción discursiva y de cristalización de conceptos comunes, es decir, de

identidades compartidas. Bajo el paradigma estético no existen principios últimos o absolutos, sino una lógica de *disminución del dolor*.

Estas respuestas han dado lugar a un escenario fragmentado donde el “sujeto estético” compite con otras formas de sujeto que proceden de suelos epistemológicos distintos y que juzgan negativamente el tipo de identidad personal y social que puede derivarse de este nuevo modelo. Se describe entonces un escenario complejo con diferentes “sujetos” en pugna, es decir, diferentes modelos explicativos de la realidad compitiendo por la hegemonía. El “juego de lenguaje” que se resiste a dejar de hablar de un fundamento último entraría en conflicto epistemológico y, en consecuencia, en ruptura comunicativa.

A partir de esta última idea, se descubre una segunda dimensión del concepto de sujeto estético. Ésta hace referencia a la ausencia de sentido último, definitivo, de todos los procesos de creación; la emergencia de lo nuevo atraviesa todo concepto, cuya utilidad se circunscribe a las condiciones para las que fue creado. Las nuevas situaciones necesitan de nuevas respuestas, ante nuevas necesidades, nuevos discursos. La identidad personal es una respuesta estética a la necesidad del sujeto de construirse su propia imagen, su propio *sí mismo* singular cuya configuración no es definitiva ni esencial; no se trata de una construcción ahistórica imperecedera, una identidad que supera todo cambio, sino una red discursiva abierta a nuevas relaciones que transforman el conjunto precipitando una nueva identidad personal. La reconstrucción y el cuestionamiento aparecen cuando la red discursiva no es capaz de cumplir su función de generar un discurso propio, singular, apareciendo nuevas prácticas que se traducen en un discurso nuevo, una imagen nueva, una nueva identidad. El cambio atraviesa la producción cultural, las relaciones sociales y la propia relación que el sujeto mantiene consigo mismo, una materia susceptible de ser transformada. El horizonte abierto de la personalidad abre un espacio a lo nuevo que modifica el territorio subjetivo y le induce una nueva perspectiva que se traduce en una nueva forma, un nuevo rostro. El rostro es una materia cambiante; la incertidumbre, una oportunidad para la creación de lo nuevo; lo

nuevo es lo diferente y los colores se suceden en una expresión estética de la existencia.

En la primera parte de la investigación se describió el giro copernicano operado por Kant en la teoría del conocimiento. Las condiciones trascendentales, ahistóricas y universales, exteriores a la línea de la historia y de la corporalidad, son cuestionadas a lo largo de la investigación poniendo en duda el dualismo empírico-trascendental, proponiéndose como nuevo postulado y respuesta, una visión contingente del sujeto humano. La *estética* hace referencia aquí a todo el mundo material y sensible que había sido excluido por el pensamiento moderno como contingente, múltiple, cambiante. Es el mundo de las necesidades, de las inclinaciones, del sujeto empírico o de los deseos. Es lo material-sensible opuesto a lo intelectual-inteligible. El discurso de la modernidad es la condición de posibilidad de este nuevo sujeto; ha cuestionado el realismo ontológico de los antiguos y puesto de relieve al sujeto como condición del conocimiento (aunque se tratara de un sujeto ya dado, ahistórico, libre de inclinaciones y necesidades). El cuestionamiento de los elementos metafísicos que permanecen en el nuevo giro epistemológico dará lugar a una nueva concepción del lenguaje que abandona la teoría de la verdad como correspondencia, la concepción referencial del significado, y el dualismo lenguaje-realidad es sustituido por la conjunción inseparable de lenguaje y mundo en la acción, que parte de ciertas condiciones problemáticas.

La modernidad comienza como crisis, como incertidumbre y fragmentación; la noción de sustancia deja de reunir la multiplicidad, y la incertidumbre sólo será atenuada en la idea de sujeto pues ahora “el Uno es a la vez principio y fondo esencial, principio y origen. De él deriva lo múltiple, en el sentido de fundamentación y origen. Y, merced a este origen, se reproduce como una diversidad ordenada” (Habermas, 1990: 40). La idea de sujeto busca reunir la multiplicidad dispersa tras el ocaso de la idea escolástica de sustancia y “las esencias ideales se transforman en determinaciones categoriales de una razón productora, de suerte que ahora, en un peculiar giro reflexivo, todo queda

referido al Uno de esa subjetividad generante... Esta razón acepta la herencia de la metafísica para asegurar el primado de la identidad sobre la diferencia y de la idea sobre la materia... El predominio idealista de lo Uno, lo universal y lo necesario (Hegel)” (ibíd.: 42). Nace el sujeto como categoría explicativa del conocimiento. El esfuerzo de Kant por unificar la multiplicidad de la experiencia en las categorías aportadas por el sujeto pensante demostró ser el resultado de un contexto histórico determinado pues “la posición transmundana de la subjetividad trascendental, a la que habían quedado transferidos los atributos metafísicos que eran la universalidad, la supra temporalidad y la necesidad, chocó en primer lugar con las premisas de las nuevas ciencias del espíritu” (ibíd.: 51). La crítica de la modernidad kantiana supone una introducción del tiempo en la razón, una temporalización de la razón que genera diversas subjetividades *epocales*. El estudio de kantiano de las condiciones no es lo suficientemente radical, no explica la verdadera génesis de la experiencia y postula como incondicionado un plano condicionado históricamente. La génesis del discurso, del esquema organizador de la experiencia, son los problemas que obligan a generar teorías e hipótesis que, en caso de éxito, cristalizan como un mundo estable y definido, como una herramienta susceptible de ser utilizada de nuevo. Es posible realizar entonces una historia de los problemas y de sus soluciones, de las *epistemes* de la historia en el sentido de Foucault. El *mundo*, constructo de lenguaje dependiente de condiciones problemáticas, está abierto al cambio. La realidad es móvil; es el paso de la indeterminación (virtual) del problema a la forma estable (actual) de la solución, ambas son reales y su única diferencia es de expresión (Deleuze). La turbulencia y la estabilidad son acontecimientos del flujo temporal que tienen una misma dignidad ontológica en su diferencia. La modernidad destruye el discurso moderno metafísico, dualista, esencialista, incapaz de reconocer la diferencia, la contingencia, el movimiento o la corporalidad. La subjetividad es un espesamiento de la acción, hábitos retenidos que generan pliegues a partir del océano de la incertidumbre, un territorio definido abierto a su posible indefinición. Los sujetos y los objetos son productos del lenguaje, mundos determinadas por las necesidades históricas. Surgen así nuevos pensamientos que transforman existencialmente el concepto moderno de conocimiento y de sujeto, cambiando totalmente sus sentidos. Para

Habermas, la historificación del sujeto trascendental “impone una mudanza en la arquitectura de los conceptos básicos. El sujeto pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre muchos. El sujeto de Kant, en tanto que conciencia trascendental, había estado frente al mundo como totalidad de objetos susceptibles de experiencia... Heidegger, en cambio, trata de entender a la subjetividad misma proyectora de mundo como ser-en-el-mundo, como Dasein que de antemano se encuentra en la facticidad de un entorno histórico... La conciencia trascendental, sin menoscabo de su originalidad fundadora del mundo, ha de quedar sometida a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana” (ibíd.: 52).

El mundo es inexpresable sin el lenguaje, el lenguaje es la condición para la existencia de un mundo. El lenguaje es actividad humana que permite responder a problemas y necesidades al organizar la experiencia. A partir de una determinada interpretación del pensamiento del XIX (Hegel, Darwin y Nietzsche), el pensamiento del siglo XX y algunos de sus representantes (Foucault, Deleuze o Rorty), abordan una reformulación de las condiciones trascendentales del conocimiento, de la ética cívica y de la identidad personal. El “sujeto” se deduce del hacer, y la identidad es el resultado de la repetición de una misma práctica a lo largo del tiempo. Las prácticas obedecen a problemas y los problemas son *problemas relativos* (no fundamentales), situaciones de indeterminación variables. Toda práctica surge de un problema, y si tiene éxito en su resolución la acción se conserva y es repetida. No hay problemas absolutos en esta nueva propuesta ético-estética. La nueva concepción de la diferencia distingue entre lo virtual y lo actual, el problema y la solución, lo más comprensible y lo más heterogéneo, *pero no hay una ruptura cualitativa*. Se trata de un “monismo de la acción” en la que se dan diferentes grados de organización o composición. Ninguna composición es ontológica, metafísica, esencial o definitiva. La solución pos estructuralista de Guattari y Deleuze es “traducir el programa político en un programa estético y plantear la idea del filósofo como un novelista de los posibles modos de vivir y pensar” (D’Agostini, 2000: 471).

El sujeto estético es un concepto metodológico construido a raíz del discurso de fundamentación de la modernidad, un discurso cuya desfundamentación ha generado una constante refundación. Algunos pensadores proponen, como respuesta al problema de la fundamentación, la retirada de la pregunta (es el caso de Richard Rorty¹³⁷). Otros, mantienen la pregunta a costa de un constante cuestionamiento de toda respuesta de fundamentación, el discurso pos estructuralista, en su expresión derridiana (Marchart, 2009).

Estos postulados justifican la construcción de una tipología que identifica un conjunto múltiple de ideas que tienen en común obedecer a un *inmanentismo absoluto*, es el paradigma estético y su forma de sujeto correspondiente. Frente a estos planteamientos aparecen dos cuestionamientos que compiten por la hegemonía en el escenario de los paradigmas. Se trata de posiciones que tratan de regresar a un realismo epistemológico, y desde distintos puntos de vista reclaman la presencia de instancias incondicionadas que completen el desarrollo de la Ilustración y la defensa de la razón universal como contrapunto a la contingencia y la diferencia (Habermas¹³⁸), o simplemente de una realidad independiente del lenguaje (Boghossian y la tradición analítica). Frente a esto, aparecen distintos movimientos de fundamentación que tratan de alertar del fracaso del proyecto de la modernidad o, al menos, de la necesidad de añadir un punto de vista trascendente al proyecto puro de la inmanencia. Esa trascendencia aportaría el referente necesario para “soldar” las relaciones sociales (el problema de la cohesión social), la identidad personal y, en definitiva, el sentido último de la existencia. Aparece entonces la necesidad de un referente definitivo, absoluto, y el “retorno de la divinidad” se convierte en un

¹³⁷ “La sociedad actual puede ser caracterizada como pos filosófica porque ha descubierto que no tiene necesidad de una teoría (universal), de la verdad, ni de esquemas conceptuales, exactamente de la misma manera en que la sociedad del siglo XVIII descubría que no tenía necesidad de religión. Contra Habermas, que relanza el programa filosófico hegeliano y *moderno* como única garantía de cohesión social, Rorty sostiene que la cohesión social actualmente no se cruza con líneas teórico-filosóficas, sino que se encuentra entregada a los valores pragmáticos, pos filosóficos, de la solidaridad, al sentido de la realidad comunitaria, a la persecución de la felicidad” (D’Agostini, 2000: 76).

¹³⁸ Esta distinción es problemática, porque el surgimiento, la diferencia, es el resultado de un patrón o sistema universal que unifica todo conocimiento y actividad humana, abierta al cambio histórico. En este sentido, las diferencias entre Habermas y otros pensadores críticos con la modernidad no serían tales (Foucault, 1999B: 315-317). No obstante, debido al énfasis de algunos autores por diferenciarse de las corrientes pos estructuralistas y sus consecuencias (Sebreli, 2007; Habermas, 2008), es necesario plantear una distinta categoría explicativa que los englobe.

tema de investigación tanto en el ámbito sociopolítico, (Armstrong 2009A; Negro, 2009; Kepel, 2009) como en el ámbito cultural (Armstrong, 2009B). Surge el concepto paradójico de *misterio*; referente último de la realidad pero concepto irrepresentable por su misma trascendencia. No pueden trazarse planos problemáticos sobre el “misterio” que pueden generar soluciones, el tipo de actividad que genera es distinta. Mediante este concepto, se reúnen aquellos discursos que manifiestan una serie de prácticas que hacen referencia a lo absoluto que en última instancia se expresa bajo la forma del *silencio*. El lenguaje humano trataría de representar el concepto del misterio trascendente en la inmanencia sin lograr aprehenderlo o controlarlo. Por tanto, el lenguaje representativo se sustituye por una práctica discursiva que trata de expresar la inefabilidad e inaprensibilidad del misterio. Las prácticas religiosas aparecen como discursos que hacen referencia a una realidad última, realidad imposible de someter o reducir al concepto. El discurso religioso trataría de presentar significantes “vacíos de concepto” reconociendo su trascendencia en su presentación; que toda presencia de lo sagrado es la presencia de una ausencia, de un silencio inefable, imposible de enunciar y definir. Desde un punto de vista teórico, y siguiendo a Rorty, estas posturas se alcanzarían juntando al primer Wittgenstein y al segundo Heidegger, en contraposición al segundo Wittgenstein y al primer Heidegger, útiles para fines pragmatistas. Para el primer Wittgenstein, hablar de ética o de religión supone traspasar los límites del lenguaje, y para el segundo Heidegger, habría un sentimiento de humildad o de gratitud hacia algo trascendente, siendo el hombre la sede de la manifestación del ser, una manifestación que el lenguaje hace posible pero que, paradójicamente, se oculta en ese mismo instante en que se presenta (Rorty, 2006: 94-99)

La comprensión y categorización de los distintos desarrollos teóricos del pensamiento moderno es la condición para afrontar los problemas de la sociedad de la comunicación. Abordar el problema de la comunicación, que impide una comunicación fluida y genera comunidades de sentido muy distintas, sólo es posible si se abordan las condiciones epistemológicas que explican el conflicto. La solución al problema de la incertidumbre en la comunicación sólo

puede ser alcanzada si se accede a los discursos que abren las fisuras, que impiden la integración de los sujetos y crean categorías antagónicas que generan un conflicto político *real*. La radicalización de cada una de estas categorías¹³⁹, forja el alejamiento de las demás y, por tanto, un mayor conflicto. Estas son las consecuencias de la aparición del “nuevo sujeto estético”, que serán abordadas con mayor detenimiento y profundidad en los siguientes capítulos; la investigación trata de distinguir dos lógicas distintas que vuelven complicada la comunicación, generando categorías explicativas potencialmente antagónicas que responden a diferentes formas de fundación de la identidad personal y colectiva.

2. Razón y modernidad.

Uno de los intentos de reconstrucción del discurso de la modernidad¹⁴⁰ se encuentra en el trabajo de Habermas y en su intento de recuperación de una razón normativa, una razón que aparece como condición de las prácticas comunicativas entre sujetos. El trabajo de Habermas se opone a un doble frente que, desde su punto de vista, debilitaría el proyecto de autonomía prometido por la Ilustración. Por una parte, los cientifismos y positivismos, que niegan el sujeto en favor del objeto. Las ciencias de la naturaleza y su método objetivarían el mundo humano siendo todo problema, incluido el humano, susceptible “de ser tratado *tecno científicamente* generando en la práctica una *tecnocracia* o expertocracia, es decir, la elite que decide y a la que no le preocupa la emancipación universal de la sociedad... sino regular la sociedad como una mega máquina perfectamente funcional hasta en sus menores engranajes individuales” (Hottois, 1999: 420-421). Bajo este paradigma, no hay espacio

¹³⁹ De una forma wittgensteniana podrían comprenderse como juegos del lenguaje que agruparían diferentes discursos unidos por “parecidos de familia”; el juego del lenguaje de la *razón*, el juego *estético* o el juego *realista*.

¹⁴⁰ Es necesario recordar que para Habermas, *modernidad* significa “lo que Kant entendía con la palabra *ilustración*, es decir, emancipación de la subjetividad (trascendental) y de la razón (crítica) respecto a la religión y la autoridad”. El problema moderno consistiría en que la razón liberada de la religión y la autoridad “no se encuentra preparada para regenerar la potencia religiosa de la unificación” (D’Agostini, 2009: 413).

para proyectos de emancipación, para el proyecto ilustrado de libertad y autonomía.

La interpretación de Habermas del pensamiento de Nietzsche cuestiona su teoría del conocimiento (Habermas, 2002A: 423-441), un conocimiento dependiente del interés que consiste en el impulso formador de metáforas, generadas poéticamente con motivo de estímulos externos (ibíd.: 432). El sujeto creador, su capacidad de generación de un mundo simbólico para la consecución de los fines de la supervivencia, transforma la multiplicidad de la experiencia en la unidad del concepto, pero el sujeto tiende a olvidar la naturaleza metafórica del concepto (Nietzsche, 2012: 31). Habermas responsabiliza a Nietzsche de disolver la instancia o pauta normativa que permitiría producir un discurso libre y emancipador, pues “con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda confrontada con lo absolutamente otro de la razón” (Habermas, 2008A: 111). Todas las interpretaciones del sujeto, resultados de su poder de creación simbólico, serían válidas pues no habría “fenómenos ónticos ni fenómenos morales” (ibíd.: 112). No habría instancia incondicionada, libre de cuestionamiento, pues “tras las pretensiones de validez en apariencia universales se ocultan pretensiones subjetivas” (ibíd.: 112). Para Habermas, esto genera dos consecuencias; por una parte, la radicalización de la modernidad que disuelve o cuestiona sus propios contenidos normativos, alcanzando una crítica total que cuestiona las condiciones de posibilidad de la crítica misma (todo es poder), por otra, nuevas formas de discurso “que recomiendan el retorno a la pre modernidad o rechazan de modo radical la modernidad” (Habermas, 2002: 383).

La concepción estética del conocimiento permitirá la aparición de estudios que aborden las formas de conocimiento que se suceden en la historia (Foucault). El conocimiento, un producto transformable por la acción humana, abre paso a una concepción contingente del saber. Paralelo a esto, la modernidad es también descrita como un tiempo acelerado donde la transformación es cada vez más rápida, generando el problema de la identidad, amenazada por la

contingencia. El movimiento moderno hacia “un futuro indeterminado y contingente” produce un “culto de lo nuevo” y una “glorificación de la actualidad” (ibíd.: 377). La contingencia aumenta, el cambio se acelera y esto afecta a la vida que se vuelve discontinua y fragmentada pues ahora se valora “lo transitorio, lo fugaz, lo efímero” (ibíd.: 377). Siguiendo a Habermas, se puede interpretar que la nostalgia por una presencia auténtica se sustituye por el deseo de nuevas formas que hagan olvidar las formas caducas; no se desea el pasado, ya perdido, sino el futuro incierto por venir, el futuro *en la inmanencia*. Para Habermas, la modernidad estética sería una mezcla de modernismo y de anti modernismo, una crítica de la modernidad y de la tradición recurriendo a instancias anti modernas, con “la intención anarquista de terminar con la continuidad de la historia que explica la fuerza subversiva de una conciencia estética orientada contra las producciones normalizadoras de la tradición... Así, según Adorno, los signos de destrucción son el sello de autenticidad de la Modernidad; aquello mediante lo cual se niega desesperadamente la armonía de lo permanentemente igual; la explosión es una de sus constantes. La energía anti tradicionalista se convierte en un torbellino devorador” (ibíd.: 377-378).

El “arte de vanguardia” sería la representación de la subjetividad descentrada, “el gran seductor que hace que impere el principio de la autorrealización ilimitada, la exigencia de experiencias propias auténticas, el subjetivismo de una sensibilidad encendida y con ello libera los motivos hedonistas que son inconciliables con la disciplina de la vida profesional y, sobre todo, con los fundamentos morales de una vida con objetivos racionales” (ibíd.: 380-381). Bajo estos postulados es lógico una reacción de la tradición como referencia de estabilidad y sentido y “el neoconservadurismo se plantea la cuestión de cómo pueden ponerse en vigor normas que tracen límites al libertinaje, que restablezcan la disciplina y la ética del trabajo y que contrapongan a la nivelación del Estado social las virtudes de la competitividad individual. Como única solución, Bell considera que una renovación religiosa y, en todo caso, la vinculación a las tradiciones orgánicas, que son inmunes a las críticas, posibilitan identidades claras y garantizan seguridades existenciales a los individuos” (ibíd.: 380). Como estandarte de la modernidad, Habermas

rechaza cualquier postura conservadora, proponiendo la defensa de los fundamentos universalistas de la moral y el derecho, “condiciones incondicionadas” que deben gobernar las sociedades para asegurar el libre desarrollo de los seres humanos. El proyecto de la Modernidad, formulado en el siglo XVIII, no consiste sólo en el desarrollo de las ciencias objetivadoras sino también en el progreso moral y en la felicidad de los seres humanos (ibíd.: 385). Para Sebreli, “el pensamiento racional y crítico está hoy acorralado entre dos fuegos: contra los dogmatismos fundamentalistas debe reivindicar la libertad de expresión, el diálogo democrático, la pluralidad. A la vez, contra el relativismo, debe admitir que no todas las opciones tienen idéntica validez; que hay algunos valores, como la libertad y la igualdad, por encima de otros... No se puede luchar contra injusticias particulares si no se cree en la justicia como valor universal” (Sebreli, 2007: 381).

Habermas y Apel buscan una transformación “histórica y lingüística” de la filosofía trascendental, tratando de conservar el imperativo categórico de Kant, fuente de unidad e integración entre seres humanos racionales. La razón comunicativa debe ser una razón *ética* que establezca condiciones formales y universales para la práctica concreta, una razón que vuelve dialógico y comunicativo el imperativo categórico kantiano, pues “la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización... La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico intrasubjetivo consigo mismo. La individualidad se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de auto entendimiento intersubjetivamente mediado” (Habermas, 1990: 192). Habermas defiende la dimensión *formal* o *procedimental*, condición de posibilidad de argumentos verdaderos y de conclusiones moralmente justificadas. Esta dimensión es el criterio que debe regir toda decisión o norma, pues las legitima como válidas al someterlas al imperativo de la universalidad. El criterio de la universalidad hace que toda argumentación deba ser válida para todos los hombres, un abanico que debe integrar e incluir a todos los seres humanos susceptibles de

comunicación racional, independientemente de toda diferencia, esto es, sin ninguna exclusión. Este criterio normativo cumple la función de idea rectora de la razón, un criterio ideal que se aproxima a la *utopía*, pues si bien no es practicable aquí y ahora, genera un referente o guía que permite orientar la comunicación. El diálogo, a pesar de sus impurezas prácticas, debe aspirar a una forma de comunicación libre de toda coerción o exclusión; la realidad práctica nunca se corresponde con el ideal, pero el ideal permite corregir la realidad práctica tratando de aproximarla a la utopía deseada. Se trata de un proyecto inacabado hacia la realización progresiva de la *Sociedad de la Comunicación Universal y Emancipada*, que conecta el ideal con la acción comunicativa concreta y pragmática (Hottois, 1999: 429-430). Habermas trata de defender las estructuras universales del entendimiento lingüístico:

“La validez que pretendemos para las proposiciones y las normas trasciende espacios y tiempos, pero la pretensión se entabla siempre aquí y ahora, en contextos determinados y se acepta o rechaza con consecuencias fácticas para la acción... Al pensamiento trascendental le importaba descubrir un patrimonio fijo de formas que no tendrían alternativa cognoscible. Hoy, en cambio, todo viene a dar en la vorágine de la experiencia de contingencia: todo podría ser también de otra manera (las categorías del entendimiento, los principios de socialización y de la moral, la estructura de la subjetividad, los fundamentos de la propia racionalidad)... Pero para todo lo que dentro de formas de vida comunicativamente estructuradas pretende validez, las estructuras de entendimiento lingüístico posible constituyen algo no rebasable” (Habermas, 1990: 180).

La defensa de la existencia de estructuras universales del entendimiento lingüístico es una propuesta que trata de recuperar la relación dialéctica de lo uno y lo múltiple, de la unidad como integración de lo múltiple en la inmanencia. Para Habermas, cierto discurso de la modernidad ha entendido el universalismo como un enemigo de la autonomía y no como su condición de posibilitación y “la atribución de significados idénticos sigue siendo considerada aún como violación de la multivocidad metafórica, no como su condición. La unidad de la razón sigue considerándose aún como represión, no como fuente de diversidad de voces” (ibíd.: 181). La defensa de la razón moderna trata de recuperar las

ideas heurísticas de verdad, justicia, veracidad y responsabilidad, “ideas que sólo mantienen fuerza formadora del mundo en el sentido, a lo sumo, de ideas heurísticas de la razón; confieren unidad y cohesión a las interpretaciones de la situación que los participantes han de negociar entre ellos” (ibíd.: 181).

Esta postura será declarada un “residuo metafísico” por algunos pensadores de la modernidad, no siendo más que la presencia en la inmanencia de atributos trascendentes. Para el discurso *estético*, esos criterios no son ya útiles para las sociedades modernas o imponen una condición *etnocéntrica* que simula universalidad. Esto no significa que ampliar el círculo de la comunicación y la comprensión no sea un criterio ético para el pensamiento estético, pero esa “solidaridad” parte de un estado inicial histórico, diferencial, y no universal. Aparecen entonces dos discursos inicialmente antagónicos¹⁴¹ que plantean ideas potencialmente divergentes, dos modernidades. Para Sebreli, debe darse una respuesta laica a la fundamentación objetiva de los valores, respuesta “que desecha legitimarse por lo trascendente o por una esencia humana idiosincrásica prefijada y, a la vez, no acepta el relativismo esencial de los valores negadores de la universalidad de la razón y la objetividad de lo verdadero y lo justo” (Sebreli, 2007: 381). Sebreli entiende que habría que generar y recuperar un discurso racionalista que supere “los largos años de relativismo cultural que dejaron desarmado al pensamiento racionalista y democrático para enfrentarse al auge actual del fanatismo y la violencia de los fundamentalismos religiosos, raciales y étnicos, que provienen tanto de Oriente como del propio interior de Occidente, coincidentes, todos ellos, en su odio a la modernidad y la secularización y, bajo el nombre nuevo de *multiculturalismo*, la defensa anacrónica de formas de vida arcaicas” (ibíd.: 380-381). Se trata de un *humanismo* cuya fundamentación es inmanente. Sebreli lo define de la siguiente forma:

¹⁴¹ Esta investigación interpreta estas diferencias como superficiales; se trata de dos formas del discurso moderno, unos textos modernos que ponen su énfasis en la cuestión de la unidad y otros textos modernos que prestan mayor atención a la diferencia. En todo caso, ambos son proyectos que tratan de realizar las ideas modernas de autorrealización y comunicación entre los sujetos, defendiendo el pluralismo de las ideas y la lógica de todo proyecto humano, aunque sea una lógica histórica y transformable.

“El humanismo tal y como lo concebimos es una forma de antropología filosófica que afirma el desarrollo histórico y la autonomía del hombre con respecto a toda entidad sobrehumana, sea ontológica, religiosa, social o política. Se vincula, por lo tanto, con el conocimiento racional, la moral laica y el sistema político democrático que garantiza las libertades individuales y los derechos humanos, y se adscribe a una concepción universal y progresiva de la historia. No se basa en la religión del hombre, ni en el culto de una humanidad abstracta, impersonal, sino en la pluralidad de hombres concretos cuyos objetivos singulares son immanentes porque no derivan de ninguna autoridad exterior, pero, a la vez, trascendentes en la inmanencia, porque implican normas universales que superan las propiedades de cada individuo y son válidas para todos más allá de la subjetividad” (ibíd.: 382).

Este conflicto en el interior del discurso moderno requiere de un análisis más profundo para definir las diferencias que separan ambas corrientes de pensamiento modernas. Como se tratará de demostrar, se trata de variaciones de un mismo discurso pues ni el pensamiento de Habermas rechaza la diferencia y la multiplicidad, ni el pensamiento estético la unidad de la diferencia en su multiplicidad. Las “dos almas” de la modernidad, la identidad y la diferencia, son complementarias, siendo simplemente variaciones de intensidad de un mismo discurso que oscila de un polo a otro.

2.1 Los conflictos internos del discurso moderno.

El intento de respuesta a la pregunta por el tipo de sujeto que domina en la actualidad, lleva a una lectura e interpretación de los textos más relevantes que pueden dar una respuesta satisfactoria. La pregunta dirige la investigación y genera nuevas preguntas; si la modernidad ha dado lugar a un tipo de sujeto, el hipotético sujeto estético, pero la investigación demuestra que no es el único posible, ¿cuáles son las diferencias con otras formas de sujeto? Si la investigación justifica la existencia de dos modernidades, conceptualizadas metodológicamente alrededor de dos distintas formas de sujeto, ¿de qué tipo de diferencia se trata? Metodológicamente, tal y como se sigue en la investigación,

se trata de estudiar los textos más relevantes que pueden dar respuestas consistentes en coherencia con las investigaciones que han abordado los mismos o semejantes problemas. Los trabajos de Jürgen Habermas y de Richard Rorty son seleccionados por su capacidad explicativa y por permitir deslindar con claridad el significado de cada una de las modernidades.

La concepción del lenguaje que Rorty propone, influenciada por Wittgenstein y sus *Investigaciones Filosóficas*¹⁴², va a ser determinante en su epistemología del conocimiento. Como se ha descrito, sus trabajos filosóficos están determinados también por el pragmatismo de Dewey y una particular interpretación de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer. Rorty propone una concepción no representativa del lenguaje que marcará su epistemología; se trata de una epistemología “pragmática” donde reconocer la contingencia, la no existencia de un juego de lenguaje definitivo o final, ocupa un lugar principal.

El pensamiento de Habermas recoge los cambios acontecidos en la filosofía moderna, el giro lingüístico y la pragmática del discurso, pero su epistemología no olvida la categoría de universalidad que gobernó el pensamiento moderno. Si bien se aproxima en cuestiones importantes al pensamiento de Rorty, las diferencias son más intensas por su concepción ideal del conocimiento, condición de posibilidad de toda comunicación con sentido. Habermas dialogiza el imperativo categórico kantiano y lo coloca normativamente como “situación ideal del habla” que gobierna toda comunicación con sentido, universalmente.

Contingencia y universalidad son categorías que permiten distinguir dos discursos modernos, unificando una multiplicidad de textos y consiguiendo así dar una respuesta a la pregunta por los diferentes conceptos de modernidad. Pero también puede responderse que las diferencias no son reales o

¹⁴² A partir de ese texto, Wittgenstein adopta una idea pragmática del significado lingüístico; el lenguaje es una actividad. Si Platón pensó que las condiciones de posibilidad del mundo material eran inmateriales y Kant que las condiciones de posibilidad del mundo fenoménico no fenoménicas, el primer Wittgenstein declaró la condición de posibilidad de la descripción indescriptible. Pero el segundo Wittgenstein abandona el estudio de las condiciones de posibilidad y se sitúa en las condiciones de realidad, las prácticas cotidianas mismas (Rorty, 2006: 87, 91).

cualitativas, sino de *intensidad*, variaciones de intensidad ante unos problemas que son los mismos; una mayor intensidad en la idea de diferencia o pluralidad y una mayor intensidad de la idea de identidad o unidad, ambas con la finalidad de lograr la felicidad para el mayor número.

La argumentación de Habermas en defensa de cierto universalismo de inspiración kantiana es un elemento central de la estructura de su pensamiento. Esta *condición incondicionada* va a chocar con el particularismo de Rorty, donde no existe ninguna condición incondicionada, sino condiciones, marcos de referencia, necesariamente contextuales, históricos y, por lo tanto, abiertos a la contingencia y la variabilidad. Se reproducen a continuación dos textos claves del estudio de Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Habermas*, para definir y comprender las categorías rectoras del pensamiento de Habermas. Por una parte, el significado de la idea *situación ideal del habla*:

“Cualquier juez racional, competente, llegaría a la misma conclusión; si alguien está en desacuerdo, podríamos hacer, con tal que se dejara guiar por la fuerza del mejor argumento, que llegara a estar de acuerdo con nosotros. El criterio de verdad no es la *circunstancia de que se alcance en general algún consenso, sino que en todo tiempo y lugar, con tal que entremos en un discurso, puede alcanzarse un consenso bajo condiciones que lo acrediten como consenso fundado*. Esto equivale a decir que el consenso que sirve de garantía a la pretensión de verdad está *racionalmente motivado*, que se debe sólo a la fuerza de la argumentación y no a factores contingentes, extraños... Tiene que ser, en palabras de Habermas, una *situación ideal de habla*” (McCarthy, 1987: 356-357).

La “situación ideal de habla” es un presupuesto de toda acción discursiva, una noción que aporta racionalidad a la acción lingüística pues la argumentación parte de la idea previa de llegar al acuerdo, la comprensión y la comunicación. Esa noción es un *supuesto inevitable del discurso* aunque no se corresponda con la experiencia, es decir, una idea *semi-trascendental*:

“Está dispuesto a admitir que esa suposición es por lo general (y quizá incluso siempre) contra-fáctica. Sin embargo, es una suposición que hacemos y que tenemos

que hacer cada vez que entramos en un discurso con la intención de llegar a un acuerdo racional sobre pretensiones de validez: es algo intrínseco al sentido mismo de ponernos a discutir... Las condiciones de habla efectiva raramente son, si es que alguna vez lo son, las de la situación ideal de habla... Sin embargo, esto no torna ilegítimo ese ideal, un ideal al que podemos aproximarnos más o menos adecuadamente en la realidad, que puede servir como guía para la institucionalización del discurso y como estándar crítico con que medir cualquier consenso alcanzado de hecho... Es una suposición que tiene que hacerse para que la argumentación no pierda su sentido" (ibíd.: 358).

Este punto de referencia exterior a lo concreto y particular, que sirve de modelo, sentido y norma de la comunicación, va a ser considerado por Rorty como un supuesto inútil, un residuo metafísico que permanece en el pensamiento moderno, incompatible con una pragmática de la contingencia donde no es posible determinar una validez universal, para siempre y para todos, en todos los lugares y momentos. Por ello, Rorty sustituye la *idea de universalidad* por la *idea de justificación*, el deseo universal de verdad es en realidad deseo universal de justificación (Rorty, 2007: 11). Se elimina el componente metafísico de una universalidad *imposible*, contra-fáctica, pero argumenta que la acción discursiva tiene la finalidad de superar la incomunicación, generar solidaridades y alcanzar posiciones *justificadas*. El deseo de universalidad aparece como algo sin sentido, sin utilidad práctica, pues toda verdad no es más que la justificación en un contexto, ante un auditorio, y éste no se parece en nada a la idea de universalidad; un auditorio es contextual, histórico, "aquí y ahora", mientras que la idea de universalidad es trans-histórica, para todos los lugares y momentos del tiempo. Siguiendo la sistemática descrita por esta investigación, los auditorios se plantean preguntas históricas, propias de sus singulares circunstancias, y generan respuestas históricas, que se ciñen a las circunstancias que las hacen posible.

Para Habermas, sin embargo, la suposición de una situación ideal del habla es una condición de todo discurso según su análisis pragmático-universal y, a pesar de su carácter contra-fáctico, es una "ilusión constitutiva del propio sentido de la argumentación racional; al hacerla, anticipamos una forma de vida

caracterizada por una intersubjetividad pura (no coaccionada ni menguada por distorsiones)” (McCarthy, 1987: 376). El discurso práctico, según Habermas, para tener sentido, debe contener unos presupuestos fundamentales inviolables.

Para entender la postura epistemológica de Rorty, debemos tener en cuenta el significado que asigna Rorty al concepto de *realidad*¹⁴³. Rorty defiende que “debemos reformular nuestras ambiciones intelectuales en términos de relaciones con otros seres humanos, más que en términos de relación con la realidad no humana” (Rorty, 2007: 11-12). La correspondencia se realiza con otros discursos, alcanzando coherencias, solidaridades, puntos de vista comunes con algo que es lenguaje, ya sea en ciencia o en política. Es el diálogo y el encuentro con otras “realidades” discursivas, y no una realidad extralingüística, lo que genera consensos, esto es, justificaciones válidas¹⁴⁴. “La realidad” o el “conocimiento”, un cumplido que aplicamos cuando nuestras creencias o lenguajes son lenguajes útiles, se alcanza mediante la justificación generada a través del dialogo entre seres humanos, es decir, entre diferentes prácticas discursivas que llegan a generar un consenso común (respuesta justificada) sobre un objeto discursivo problemático o cuestionable. En ese sentido, la justificación es un producto histórico de una comunidad horizontal de diálogo (y no de la vertical confrontación con la realidad).

¹⁴³ Para Rorty, la noción clásica de verdad es irrepresentable, irreconocible, es un objeto imposible, *sublime* (Rorty, 2007: 12); mientras, la justificación es reconocible (Rorty, 2007: 13). Esta distinción entre verdad y justificación explica su diferencia con Heidegger o Lacan, y permite justificar a su vez las categorías construidas por esta investigación. Podríamos añadir que la verdad extralingüística es inefable y, por tanto, carente de todo sentido para el ser humano que vive en un mundo que es lenguaje. La noción de realidad, de la misma manera, debe entenderse como interpretación, como realidad ya siempre interpretada, práctica lingüística de un nosotros, de una comunidad de discurso y sus problemas, lo que para Habermas significa “la primacía de la intersubjetividad de creencias compartidas sobre la confrontación con la realidad” (Habermas, 2007: 102).

¹⁴⁴ Habermas explica con claridad los fundamentos del nuevo paradigma epistemológico que sustenta Rorty:

“Dado que la verdad de las creencias o las oraciones puede, a su vez, ser justificada sólo con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos romper con el círculo mágico de nuestro lenguaje... Puesto que no podemos confrontar nuestras oraciones con nada que no esté ya saturado lingüísticamente, no puede distinguirse ninguna proposición básica que esté privilegiada por la capacidad de legitimarse a sí misma, sirviendo así como base para una cadena lineal de justificación... Dentro del paradigma lingüístico, la verdad de una proposición ya no puede ser concebida como correspondencia con algo en el mundo, pues de lo contrario tendríamos que ser capaces de *salir del lenguaje* mientras usamos el lenguaje. No podemos comparar las expresiones lingüísticas con un fragmento de una realidad ininterpretada, es decir, con una referencia que eluda nuestra indagación liga al lenguaje” (Habermas, 2007:104-105).

Para McCarthy, Habermas acierta señalando que “las teorías de la verdad como correspondencia están cargadas de dificultades insuperables; *tratan en vano de romper, y de salirse de, la esfera del lenguaje...* Es decir, la *correspondencia* de los enunciados con los hechos no es una correspondencia entre enunciados lingüísticamente estructurados y una realidad en sí, lingüísticamente desnuda... Lo que enuncian es que la cosa o suceso al que se refieren posee las propiedades, rasgos o relaciones que predicativamente se le adscriben. Y las operaciones de predicación, no menos que las de denotación, son operaciones en el lenguaje” (McCarthy, 1987: 350). Para Rorty, Habermas también renuncia a la idea de verdad como correspondencia (Rorty, 2007: 11), pero trata de poner límites a tales pretensiones que parecen llevar al relativismo, haciendo uso de la idea kantiana de razón universal, más allá de los límites de un contexto discursivo dado. Como demuestra el análisis de McCarthy sobre Habermas, sus postulados superan la metafísica presente en el discurso de la modernidad y difícilmente se asemejan a la metafísica kantiana:

“La experiencia sensible no es esa experiencia primaria de una inmediatez patente que proponía el empirismo; viene per formada por la psicología, por la fisiología, por nuestra experiencia anterior, por la tradición, por lo que hemos aprendido y por nuestras anticipaciones. En este sentido, los *hechos* no están *dados*, sino que son hechos constituidos. Por otro lado, el sujeto de conocimiento científico no es el yo trascendental puro de Kant. Es la comunidad de investigadores que comparten una misma estructura fisiológica básica y que interactúan comunicativamente dentro de marcos institucionales y culturales sometidos a evolución histórica. La investigación científica está íntimamente conectada con el proceso de la vida social” (McCarthy, 1987: 69).

Habermas trata de dialogizar el imperativo categórico kantiano, aunque renuncia al término *trascendental*, el cual puede prestarse a malentendidos, sustituyéndolo por la expresión *reconstrucción racional* (ibíd.: 323). Entiende la razón como razón lingüística y, por tanto, comunicativa; no hay creencias ni deseos no lingüísticos, y esto lleva a una socialización inevitable (Rorty, 2007: 14). La finalidad de Rorty y de Habermas, como se ve, es la misma, la creación de una comunidad inclusivista, pero no así el método, pues para Rorty es

injustificado apelar a una validez universal incondicionada (ibíd.: 17). Rorty defiende un *uso precautorio de la verdad* para evitar que grupos de personas que se sitúan en condiciones problemáticas diferentes, como puede ser una comunidad de diálogo futura, tengan que someterse a una justificación del pasado que no es válida para esas nuevas circunstancias y que se demuestra incapaz de resolver los problemas que puedan plantearse. Se trata del reconocimiento del carácter histórico de la verdad, y de su posible caducidad o inutilidad dados nuevos contextos, nuevos problemas o nuevas necesidades.

El “uso precautorio de la verdad” alerta de los peligros de dar por sentada de manera definitiva, para todos los públicos posibles, una justificación, recordando la posibilidad, quizá ahora impensable, de que puedan aparecer nuevos públicos que no sean capaces de admitir la claridad y distinción de la justificación¹⁴⁵. La justificación está condicionada por los auditorios y sus problemas, y es posible imaginar un auditorio en una circunstancia distinta que discuta una justificación que se tomaba como estable y asegurada. Para Rorty, la noción occidental de universalidad transmite demasiada confianza en la validez de los discursos y esa confianza excesiva puede impedir el progreso o el reconocimiento de nuevos discursos justificados. De hecho, las prácticas científicas han falsado o demostrado la insuficiencia de teorías y modelos cuyas capacidades se han visto limitadas ante nuevas condiciones problemáticas. Es más, para Rorty, “la remisión a algo de alcance general e invulnerable y la apelación a algo inefable y de inagotable hondura son simples lemas publicitarios, trucos propios de un especialista en relaciones públicas, formas de captar nuestra atención (Rorty, 2010B: 159).

¹⁴⁵ Habermas parece temer los cambios en las prácticas de justificación, la aparición de algún *otro* que derrumbe, siempre parcialmente, las seguridades adquiridas por la justificación. Mientras Habermas critica la noción de coherencia por depender “de las prácticas de justificación que son guiadas por estándares que cambian cada tanto” (Habermas, 2007: 106), Rorty entiende lo verdadero como un término mudable “que podríamos aplicar a todas las aserciones que sentimos que se justifica que hagamos, o que sentimos que se justifica que otros hagan... pero, desde luego, alguien, algún día, pueda aportar algo que muestre que la aserción no era verdadera” (Rorty, 2007: 147). Las teorías son útiles pero no verdaderas, en el sentido realista del término verdad como afirmación permanente o esencial.

2.2 Claves del enfrentamiento teórico entre Habermas y Rorty.

La clave de la discusión entre Habermas y Rorty reside en el distinto significado de los conceptos de verdad y justificación. La distinción entre verdad y justificación radica en la *incondicionalidad de la verdad*, neutral, para todo posible público, pasado, presente y futuro, frente a la *condicionalidad de la justificación*, realizada ante discursos que pueden ser distintos en el futuro, sometidos a nuevas condiciones, nuevas circunstancias prácticas del lenguaje que modifican lo que antes se creía justificado. Las condiciones prácticas de la justificación pueden variar con el tiempo, mientras que la verdad es incondicionada, para todos los tiempos y lugares, sin condición, sin excepción. La verdad es independiente de las condiciones y para Habermas “lo que podemos sostener como verdadero tiene que ser defendible sobre la base de buenas razones, no meramente en un contexto diferente, sino en todos los contextos posibles, es decir, en cualquier momento y contra cualquiera” (Rorty/Habermas, 2007: 124). Pero Rorty entiende esta posición como absolutamente injustificada (ibíd.: 146).

Según Rorty, Habermas introduce la obsesión platónica de la certeza intemporal e incondicionada para escapar del provincianismo de lo particular, temporal y condicionado (ibíd.: 25). No habría vía de escape universal-trascendental a las prácticas sociales de justificación que nos obligan a dialogar *con los demás* para generar comunidades cada vez más amplias, es decir, ampliar las solidaridades, los lazos, las relaciones, entre los distintos nodos discursivos, redes que se tejen y retejen constantemente. Este último sentido es el que hace de la epistemología de Rorty una propuesta ético-estética que no cae en un irracionalismo o en un individualismo fragmentador. La unidad se propone como resultado del diálogo entre diferentes propuestas, esto es, a posteriori, y no como una condición a priori que se sitúa antes de la acción, el diálogo y la comunicación. La solidaridad entre argumentaciones es algo que hay que buscar y el éxito en esa búsqueda no está asegurado de antemano.

Para Kant, lo *a priori* sería el esquema invariante que organiza los contenidos contingentes de la intuición (Rorty, 2010A: 146, 250). Pero la temporalización de las condiciones universales (ibíd.: 250) y la transformación de las condiciones de posibilidad en condiciones *prácticas* (Rorty, 2006: 91) significa renunciar a la “esencia de vidrio” depositada, supuestamente, en nuestras estructuras universales del conocimiento, una estructura que, incondicionada, condiciona todo fenómeno. Acabar con esta condición ideal de la comunicación (Habermas) supone reconocer que “el único ideal presupuesto por el discurso es el de ser capaz de justificar nuestras creencias ante un público competente... si podemos lograr el acuerdo de otros miembros de ese público acerca de lo que debe hacerse, entonces, no tendremos que preocuparnos por la relación con la realidad” (Rorty/Habermas, 2007: 34). El esencialismo de la epistemología realista, introducido en la modernidad a través de unas supuestas condiciones trascendentales de la subjetividad, es sustituido por una nueva epistemología que se transforma en *ética* del diálogo y de la justificación, una *ética de la diferencia*. La política democrática, que trata de alcanzar puntos de vista comunes, debe olvidar entonces “la idea de verdad” y persuadir a las personas para ampliar la comunidad de justificación que consideran relevante:

“La única función indispensable de la palabra *verdadero* (o cualquier otro término normativo indefinible como *bueno* o *correcto*) es alertar, prevenir, contra el peligro como un gesto hacia situaciones impredecibles (público futuro, dilemas morales futuros, etc.), entonces, no tiene demasiado sentido preguntar si la justificación lleva o no a la verdad. La justificación ante públicos más amplios entraña un riesgo cada vez menor de refutación y, por tanto, una necesidad cada vez menor de advertencia... Pero uno sólo diría que tal cosa conduce a la *verdad* si pudiera de algún modo proyectarse de lo condicionado a lo incondicionado, desde todos los imaginables hasta todos los posibles públicos” (ibíd.: 42-43).

La justificación es el producto generado por el diálogo que integra elementos diferentes y genera una red consistente que puede ampliarse, un discurso útil para muchos, aunque abierto a ser retejido. Para Rorty, la “racionalidad” a la que se refiere Habermas (ibíd.: 50-51) es sólo un hábito

práctico, “uno de nuestros nombres para el hábito de escuchar el otro lado... No hay una facultad llamada razón que nos diga que escuchemos el otro lado... se trata de virtudes sociales llamadas *conversabilidad*, *decencia*, *respeto por los otros*, *tolerancia*, entre otras. En nuestra cultura, restringimos el término *racional* a las personas que exhiben estas virtudes” (ibíd.: 160-161). Racionalidad es la habilidad de usar un lenguaje con la finalidad de aumentar la convivencia, la solidaridad. Racionalidad es cambiar los conceptos cuando sirven mejor a nuevos propósitos. Las creencias son sólo “hábitos de acción” cuyo éxito no es definitivo y “un discurso racional es apenas un contexto de acción más... Los discursos racionales son la especie de contexto de acción en la cual tratamos de adquirir mejores hábitos de acción comparando y contrastando nuestros propios hábitos con los de otros” (ibíd.: 146).

El planteamiento de Rorty no sería un *irracionalismo anti ilustrado*. Trata de señalar los límites de la racionalidad, ciñéndola a las condiciones que generan discursos justificados. Reconocer los límites de todo discurso, reconocer el nosotros que comporta toda justificación, supone entender que puede haber otro auditorio, otro nosotros, con el que no se puede alcanzar las mismas solidaridades pues “sus condiciones son distintas a las nuestras”. Nuestra justificación puede no servir para otros auditorios, otras circunstancias, otros problemas. La justificación no trasciende el contexto (como la idea de realidad, que se sitúa independiente y separada de todo contexto, circunstancia o situación histórica), es el producto de unas condiciones prácticas determinadas. Rorty hace referencia a esa crítica de la siguiente manera:

“Filósofos como Habermas se preocupan por los matices anti iluministas de las perspectivas que denominan *con-textualistas*. Reconocen que la justificación es una noción obviamente relativa al contexto (uno justifica frente a un público determinado), y la misma justificación no funcionará para todos los públicos. Luego, infieren que dejar a un lado la verdad a favor de la justificación pondrá en peligro el ideal de fraternidad humana... Habermas dice *que lo que el hablante, aquí y ahora, en un contexto determinado, afirma como válido trasciende, de acuerdo con el sentido de su afirmación, todos los estándares de validez dependientes del contexto y meramente locales*. No alcanzo a advertir qué significa trasciende en esta frase...” (Habermas/Rorty, 2007: 59, 61).

El universalismo sería entonces el nombre de un provincianismo que se esconde tras esa noción de aparente neutralidad; el de una determinada tradición de pensamiento que utilizando la idea de universalidad descuida las condiciones particulares que la vieron nacer. La obligación de no superar el límite contextual del conocimiento es un criterio ético que demuestra que toda argumentación es un nosotros y “no hay una vía no local, no contextual, de establecer la distinción entre educación ideológica y la no ideológica, porque en mi uso del término *razón* no hay nada que no pueda ser reemplazado por *el modo en que nos conducimos nosotros, liberales occidentales moderados, herederos de Sócrates y de la Revolución Francesa*. Concuerdo con MacIntyre y Michael Kelly en que todo razonamiento, tanto en física como en ética, está ligado a la tradición” (ibíd.: 65).

Para Habermas, comenta Rorty, “la razón es, en este sentido, tanto immanente (no se encuentra fuera de juegos de lenguaje concretos e instituciones) como trascendente (es una idea reguladora que utilizamos para criticar la conducta de todas las actividades e instituciones)” (ibíd.: 68-69). Rorty entiende que no es necesaria ninguna idea reguladora pues reconocer los condicionamientos de todo discurso es la regulación necesaria para no trascender peligrosamente los límites de un tiempo y un lugar, mientras que para Habermas “desde la perspectiva de Rorty, cada idealización que va más allá de esto se hundirá en el problema de que, al idealizar, debemos siempre tomar como punto de partida algo familiar; generalmente, un nosotros, es decir, la comunidad de comunicación en la medida en que nos resulta familiar... Una idealización de las condiciones justificatorias no tiene por qué tomar las características *densas* de nuestra propia cultura como punto de partida; antes bien, puede empezar con las características formales y procesales de las prácticas justificatorias en general que, después de todo, se encuentran en todas las culturas” (ibíd.:122-123).

2.3 Puntos de encuentro.

El pensamiento de Habermas acepta el error de un *apriorismo* fuerte, estando a favor de un *a priori relativizado*, de un *a priori* que reconoce condiciones empíricas de contorno, el desarrollo filogenético y ontogenético (McCarthy, 1987: 323). El pensamiento de Habermas, como observa McCarthy, ha superado la metafísica trascendental del sujeto y está en la línea del discurso de la modernidad que reconoce el componente práctico de toda subjetividad; “el sujeto de la experiencia no es un yo trascendental equipado desde el principio con formas *a priori* de la intuición y con categorías del entendimiento. Es un sujeto empírico que sólo se desarrolla actuando en el mundo y relacionándose con otros sujetos. En consecuencia, la constitución de un mundo de objetos de la experiencia posible tiene que ser considerada como resultado de una *interacción sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística*” (ibíd.: 342). El reconocimiento del carácter empírico e histórico de la subjetividad no impide la existencia de procedimientos normativos; el *formalismo* de Habermas trata de conservar universalidad y contenido:

“El consenso racional significa un acuerdo acerca de normas que regulan las oportunidades de satisfacción de las necesidades; el contenido pertenece a la propia situación de discurso. Cual haya de ser en concreto ese contenido es algo que depende de los rasgos históricos de esa situación, de las condiciones y potenciales de la existencia social en ese momento y lugar. El principio de que los afectados por las normas propuestas han de llegar a un acuerdo racional entre ellos, excluye la posibilidad de legislar de una vez por todas y para todo el mundo. Pero sí que indica, aunque sea en un nivel muy general (cosa que Habermas no negaría), el procedimiento a seguir en toda legislación racionalmente justificable, cualesquiera sean la época y el lugar” (ibíd.: 380).

Para Rorty no está justificada la apelación a un punto de vista normativo independientemente del contexto; las justificaciones son interiores a las condiciones pragmáticas del discurso y si éstas cambian, deben producirse nuevos discursos de justificación. Evidentemente, existen discursos que han superado la corrosión del paso del tiempo, generando una estabilidad que

transmite una sensación de “eternidad”, pues como James, “las atribuciones de realidad o verdad no son sino otros tantos cumplidos obsequiosos que hacemos a aquellas entidades o creencias que han superado la prueba del tiempo, demostrando su utilidad” (Rorty, 2010B: 27). Pero Rorty deja la puerta abierta a la aparición de nuevos discursos, nuevas prácticas sociales, que transformen las creencias aceptadas en una comunidad y que hagan de las antiguas creencias un conjunto de relatos sin utilidad. Para Habermas, por el contrario, se trata de una condición *incondicional* que otorga sentido a todo discurso, independiente de su imposibilidad fáctica. Esta condición actuaría como razón de la ampliación de las solidaridades intergrupales pues “apenas se elimina el concepto de verdad a favor de una validez-para-nosotros-epistémica, dependiente de contexto, se pierde el punto de referencia normativo necesario para explicar por qué un proponente debe esforzarse por buscar acuerdo para “*p*” más allá de los límites de su propio grupo... Si algo es verdadero si y sólo si es reconocido como justificado por nosotros porque es bueno para nosotros, no hay motivo racional para expandir el círculo de miembros. No existen razones para la expansión descentrante de la comunidad de justificación” (Rorty/Habermas, 2007:137-138).

El “idealismo relativizado” de Habermas trata de reconocer los elementos particulares de toda realidad humana¹⁴⁶, pero propone un principio normativo ideal que debe estar presente en todas las prácticas discursivas concretas. Se trata, en definitiva, de reconocer una *semi-trascendencia* racional, un cierto *trascendentalismo caído* que guía todas las prácticas. Para Rorty, por el contrario, no hay ningún núcleo incondicionado, y aquello que se desea universalizar es sólo una creencia muy útil que deseamos, mediante el diálogo, compartir y justificar ante los otros. La “ética del discurso” es sólo la expresión de los hábitos de una sociedad, con una tradición y una historia, que desean conservar, es decir, “no se apela a algo universal sino que nos apoyamos en las

¹⁴⁶ “La finalidad del discurso es llegar a un consenso sobre qué intereses son generalizables. En esta construcción, los deseos, necesidades, apetencias, e intereses individuales no necesitan, y tampoco pueden, ser excluidos, pues de lo que se trata es, precisamente, de llegar a un acuerdo acerca de ellos... Lo que la autonomía exige, entonces, no es la supresión de las inclinaciones sino su *inserción* en, o su *formación* por medio de, una comunicación no deformada” (McCarthy, 1987: 379).

evoluciones más recientes que se han producido en Norteamérica e Europa” (Rorty, 2008: 88). Reconocerse como abiertamente *etno-céntricos* sería una ventaja para la retórica con la que “nosotros, los miembros de la cultura occidental, tratamos de persuadir al resto de la humanidad a asemejarse a nosotros”, generando una confianza entre un nosotros y un ellos capaz de trascender la diferencia y “convencer a los miembros de comunidades no occidentales de las ventajas que acarrea la integración en una comunidad tal” (ibíd.: 96).

Existe un interés por el mismo problema, pero formas distintas de conceptualización y un método distinto de alcanzar la universalidad, que en Rorty se transforma en solidaridad intergrupala o ampliación de lealtades. El caso de Habermas puede ser el resultado de un pensamiento condicionado por la lucha contra las tendencias de su tiempo; una modernidad fragmentada sin criterios de immanentes o trascendentes de autoridad, una modernidad que parece abandonar los principios normativos que deben guiar el proyecto de autonomía y emancipación. Pero sería injusto afirmar que Rorty no tiene el mismo interés en generar una modernidad que unifique o interrelacione satisfactoriamente a los sujetos mediante una ética pública del diálogo y la justificación. Pueden resaltarse los rasgos de una y otra postura; si se exageran las diferencias pueden describirse como dos discursos antagónicos que nacen en suelos epistemológicos irreconciliables, si se atenúan las diferencias, pueden tenerse en cuenta de forma complementaria y, en general, parecen “casi” estar diciendo lo mismo.

3. La fundamentación trascendente como respuesta a la contingencia de la modernidad.

El discurso de la modernidad, en sus diferentes manifestaciones, ha puesto en cuestión los fundamentos inmutables del conocimiento. Este discurso de problematización y cuestionamiento ha quebrado el pedestal de la razón universal, introduciendo la contingencia en todo lo que se pensaba seguro e

indubitable, reconociendo el suelo histórico en el que nacen las ideas. El sujeto moderno, al que se le atribuían unos principios permanentes y universales, ha sido completamente problematizado. Como resultado de esta operación, el cambio de significado del concepto lleva a la necesidad de introducir el término “estético” para reconocer y distinguir un nuevo concepto de sujeto muy distinto del original. Los principios epistémicos inamovibles se han declarado inexistentes, inútiles o fallidos¹⁴⁷, siendo éstos el resultado de unas necesidades individuales y colectivas en las que interviene el contexto, el tiempo y elementos que habían sido expulsados en las diferentes teorizaciones idealistas modernas (el cuerpo, la pluralidad, la historia). Se ha abandonado lo que Isaiah Berlin llamaba “una escisión de la personalidad en dos: la reguladora trascendente, dominante, y el haz empírico de deseos y pasiones que deben ser disciplinados y sometidos” (Rorty, 2011: 65). Ahora se plantean dos tipos de finalidades dentro de una misma continuidad; el plano privado de las creencias estéticas, “donde tenemos derecho a creer lo que queramos mientras lo hagamos, por así decirlo, en la particular esfera de nuestro tiempo libre”, y los proyectos políticos o científicos, “donde los hábitos de acción que podamos tener no son únicamente nuestros y hay que conciliar nuestros hábitos de acción con los de los demás” (Rorty, 2010B: 77).

La pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia ha sido sustituida por unas condiciones prácticas, genéticas y problemáticas, unas condiciones que se sitúan en la línea dinámica y contingente de la historia. Nada está cerrado completamente, la incertidumbre puede quebrar toda certeza o verdad fundamentada, necesitándose una nueva justificación. Si las condiciones son problemas, éstos no son de naturaleza diferente a sus soluciones, esto es, forman parte de una misma continuidad *ontológica*. El discurso moderno ha roto con todo dualismo, quedando como resultado una ontología autónoma y práctica, cuyo propio desarrollo no necesita de ningún postulado trascendente o

¹⁴⁷ La postura de Rorty es *antifundacionalista*, pues ve inútiles las categorías metafísicas, un juego de lenguaje que estaría perdiendo su antiguo encanto. La postura de Derrida es *posfundacionalista*, recoge la tradición metafísica y la deconstruye, estetizándola sin cierre, conclusión o fundamento (Marchart, 2009). Las consecuencias prácticas son en realidad muy parecidas; abrir lo cerrado, dejar paso a lo nuevo, a lo otro, a lo distinto. Distintos métodos para un mismo problema, la superación de las ideas definitivas, de los discursos últimos, de la certeza como suelo inamovible.

sobrenatural. La inmanencia tiene su propia “trascendencia menor”; es el momento de la indeterminación que obliga a la producción de discursos y lenguajes, cuya expresión son nuevas prácticas cognoscitivas, nuevos “sonidos”, que tienen éxito si reducen la indeterminación. Es el momento en el que las respuestas de la “ciencia normal” son incapaces de hacer frente a los nuevos problemas y llega el momento de la “ciencia revolucionaria”, siguiendo a Kuhn. Pero la indeterminación no es cualitativamente distinta de la determinación, es sólo una expresión distinta de una misma inmanencia, esto es, es *diferente pero igual a la vez*.

El discurso de la modernidad ha generado una respuesta ético-estética a la epistemología del conocimiento. Esta respuesta hace de la comunicación la herramienta necesaria para alcanzar la objetividad; ésta no es una realidad independiente de los sujetos que dialogan, sino el resultado de las prácticas discursivas que buscan acuerdos, solidaridades (Rorty) o “agenciamientos” (Deleuze). Los lenguajes no son medios de representación sino medios de comunicación, de interacción social, “formas de unirse con los demás seres humanos” (Rorty, 2011: 60). Estas “solidaridades” son útiles mientras respondan a los problemas que afrontan las comunidades de diálogo, si estos problemas cambian, cambiarán los discursos que habían dibujado un determinado rostro, una determinada identidad de las cosas, y “habrá que hacer otras cosas”. Hasta la *lógica*, como se ha descrito en el estudio de Dewey, tendrá que cambiar si no resuelve los problemas. De la misma forma, hay una propuesta ético-estética para la existencia individual. Las creencias privadas y la autoimagen que el sujeto se crea de sí mismo transforma las autoimágenes del pasado y aparece el derecho a liberarse de las creencias y descripciones pasadas. Los discursos se tejen y retejen, se funden y refunden en un constructivismo que no tiene término. Los léxicos, todos los léxicos “son creaciones humanas, herramientas para la creación de otros artefactos humanos como poemas, sociedades utópicas, teorías científicas y generaciones futuras” (ibíd.: 72)

El conocimiento es *justificación*, pues la palabra “fundamentación”, *sublime*, carecería ya de sentido. El conocimiento es el resultado del diálogo

intersubjetivo que produce acuerdos, visiones comunes. Las nuevas herramientas de la comunicación son los medios que conectan las visiones distintas de las cosas y permiten, mediante el diálogo, construir artefactos comunes, herramientas discursivas para dar forma a los problemas comunes. No hay valores incondicionados, se llama *valor* a los resultados estables de un diálogo que ha logrado el éxito en la superación de límites y problemas, pero estos resultados no están exentos de una refutación futura. La *literalización* de determinadas metáforas no debe olvidar su carácter metafórico (ibíd.: 74). Respecto a los fines privados, la autoimagen personal es una creación que no obliga necesariamente a un diálogo que busque un acuerdo compartido, puede ser una construcción privada imposible de explicar o justificar para los otros pero que debe comprenderse y respetarse como una vía personal y estética de expresión de la existencia individual.

La epistemología se transforma en ética y la ética en la estética del discurso, un proceso creativo de formas que demuestran su validez al superar las cuestiones temporales que acontecen. No hay correspondencia o semejanza del discurso con una supuesta realidad “en sí” o con un mundo ideal de los valores; las herramientas construidas gracias a la objetivación que genera el lenguaje funcionan o no funcionan. Transformar la realidad es cambiar la incertidumbre de la situación en determinación, un proceso colectivo de diálogo dadas las necesidades concretas de una comunidad humana. La ética no apela a ningún principio universal o transcultural, sino a los hábitos que han tenido éxito de determinadas comunidades culturales y que esperan ser compartidos por otros que acepten un relato persuasivo que transmita su carácter justificado. El cine, la literatura o la columna de un periódico pueden ser formas de persuasión que consigan modificar hábitos que generan dolor a generaciones presentes o futuras. Fuera de la ética de la solidaridad discursiva, queda un sujeto privado que puede construir su propia historia personal individualmente, sin necesidad de fusión o acuerdo intersubjetivo; es el derecho a producir una singular descripción de uno mismo, ajena a las descripciones de los demás. El arte o la poesía permiten la construcción de imaginarios privados, singulares, incommunicables por su inconmensurabilidad. Cada sujeto tiene derecho a su

propia interpretación del mundo, a modificarla y retejerla sucesivamente, cambiando de rostro. Individualismo y comunitarismo se combinan en una teoría estética de la existencia. Sin embargo, esta visión estética, particular y diferencial es, desde otros puntos de vista, un disolvente del aglutinante necesario de las sociedades, una amenaza para la *ethos* que genera lazos comunitarios.

Estos postulados se enfrentan al retorno del problema de la fundamentación, de la necesidad de condiciones *incondicionadas*, de condiciones *absolutas* que puedan servir de criterios para el conocimiento, la ética o la identidad personal. El lugar de estas condiciones se considera demasiado valioso como para ser rechazado y, dado que el discurso natural e inmanente de la modernidad relativiza el valor, sitúan dichas condiciones en un plano “sobrenatural”, un espacio superior ontológicamente. El planteamiento de estas cuestiones proceden de textos y autores que tratarían de reconducir una modernidad sin rumbo claro, que habría perdido sus criterios y se encuentra errante. Ya sea una modernidad inspirada en Kant, con el proyecto de la Ilustración como aglutinante social, o inspirada en Nietzsche, con el rechazo de todo núcleo fundamental, el discurso de la modernidad no habría sido capaz de fundar un discurso que consiga integrar a los sujetos, fragmentando el *ethnos* que hace posible la sociabilidad. Surgen así nuevos discursos que tratan de recuperar postulados “pre-modernos” (la ontología antigua, el realismo ontológico, la ética de las virtudes de inspiración aristotélica, la herencia judeocristiana) y cuestionan la deriva del discurso de la modernidad, que habría acabado con las grandes ideas de la verdad y la moral, fragmentando la narrativa unitaria de la persona. Este discurso responsabiliza a la modernidad como culpable del “caos” en las sociedades humanas, de la anomia y desintegración de las sociedades occidentales. MacIntyre sigue a Kierkegaard al decir que “la vida estética es aquella en que la vida humana se disuelve en una serie de momentos presentes separados, en la que la unidad de la vida humana se pierde de vista, su *unidad narrativa*” (MacIntyre, 2009: 297). Hay un retorno a las condiciones, pero éstas son ahora las de una tradición (particular) con un *telos* común (universal), una comunidad de la que se deriva la identidad

personal (el constructo privado e intransferible de Rorty). Pero las “condiciones liberales”, la privacidad estética de Rorty, fragmentan las comunidades, “la modernidad fragmenta cada vida humana en una multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometidos a sus propias normas y modos de conducta” (MacIntyre, 2009: 252). Los postulados más esteticistas de Rorty quedan reservados para la vida privada, quedando claro que existe la necesidad de construir puntos de vistas comunes, pero esa privatización de las creencias individuales disolverían el *ethos* necesario para la construcción de dichos puntos de vista unitarios. Ambas posturas coinciden en la cuestión *ethnocéntrica*, a diferencia del universalismo abstracto kantiano, pero difieren en la conceptualización de la tradición; nosotros “sociedades liberales occidentales herederas de la Revolución francesa” (Rorty, 2007: 65), “nosotros, miembros de una determinada comunidad y tradición religiosa que aspira a un fin último”.

El problema metafísico por excelencia, el “problema de Dios”, resurge como crítica del discurso de la modernidad, estableciendo una distancia frente a la contingencia de los productos temporales y las necesidades que los originan. Este discurso, complejo y de muchas aristas, plantea añadir, a las formas que aparecen en el mundo inmanente, el punto de vista trascendente que da sentido a lo natural pero también lo relativiza al no absolutizarlo. Frente a unas condiciones contingentes, este planeamiento supone reconocer que el fundamento del cosmos no tienen su sentido último en el mismo Cosmos, sino que es necesario remitirlo a lo “Absoluto trascendente” (Caffarena, 2007: 552).

Estos postulados, al recuperar ideas del pasado con la experiencia del presente, plantean un nuevo enfoque para el conocimiento y la ética, combinando el carácter “supra-natural” de *lo increado* con el dinamismo de la inmanencia. Los textos de las diferentes tradiciones aparecen como una narrativa, un juego de lenguaje, que sobrevive al cambio y contribuye a reducir la separación entre los sujetos, vinculándolos entre sí. La interpretación de los textos sucede en el tiempo, la fusión del pasado de la tradición con el presente y sus problemas, pero los textos conservan un sentido que orienta y da unidad al presente. Las diferentes tradiciones religiosas plantean un referente

inalcanzable, que no puede ser entendido desde su exterioridad absoluta, pero que, presentado en los juegos de lenguaje conservados, acontece en el tiempo, en la inmanencia, como resultado de la acción del discurso religioso que lo presenta en el mundo volviéndolo real, actual. La presencia de una ausencia tiene lugar gracias a la actividad simbólica del hombre que hace referencia a un “imposible” que sucede en el tiempo gracias a las prácticas llevadas a cabo por discurso religioso.

La interpretación de los tiempos debe hacerse a raíz de los textos que hacen referencia a esa “condición incondicionada”, y si bien se reconoce el carácter temporal y natural del mundo, éste no puede entenderse sin un foco de sentido que toma la forma de *misterio inefable*. Si para el nuevo sujeto estético el imaginario privado es una construcción personal falible, las diferentes tradiciones religiosas reúnen a los individuos alrededor de textos sagrados que entran en conflicto con la dinámica transformadora del mundo secularizado. Las respuestas dadas a los problemas humanos son interpretadas desde esta condición incondicionada; la soledad de un mundo de razón histórica finita se abre a la posibilidad de horizontes infinitos que acompañarían a las diversas interpretaciones inmanentes.

Una determinada interpretación de Heidegger¹⁴⁸ va a permitir abordar el “problema de Dios”, como condición incondicionada o referente ineludible. El discurso crítico de la modernidad, desde la posición trascendente, sitúa la identidad personal y colectiva en un plano que hace que los sujetos no estén desligados de unas prácticas discursivas que vienen del pasado, cuyo significado remite a una ausencia originaria. Esta ausencia es un “silencio” que

¹⁴⁸ Heidegger ha sido estudiado desde múltiples dimensiones dando lugar a “casi” infinitas interpretaciones. La perspectiva que aquí se utiliza, en función de los problemas que se plantea esta investigación, abre un espacio para la ausencia en la presencia de la inmanencia, esto es, el acontecimiento del “ser” en un mundo de “entes”. Esa ausencia, que no se presenta nunca, pues toda presentación es subjetivación, trata de ser expresada mediante el lenguaje aconteciendo en la línea de la temporalidad óntica. Es pues un acontecimiento práctico que no se limita sólo a la resolución de problemas y a la superación de incertidumbres, sino que genera prácticas diferentes como la atención, la escucha o el silencio del “ser”. Este esquema, que permite distinguir entre lo “óntico” y lo “ontológico”, entre el “ente” y el “ser”, permite la distinción entre lo “sagrado” y lo “profano” en introduce una nueva problemática. Esta distinción permite separar el proyecto de la modernidad y sus epígonos, de los diversos proyectos de trascendencia y sacralidad, devolviendo “al hombre desgarrado y vacío de *Sein und Zeit* un sentido derivado de un arraigo profundo en el Ser, religándolo al misterio” (Tepedino, 2002: 244).

nunca se presenta o se hace visible, pero que se presenta paradójicamente como ausencia en diversos juegos de lenguaje. Los discursos religiosos¹⁴⁹ remiten a una verdad exterior que no sería la de la utilidad o la disolución de problemas¹⁵⁰, sino la del misterio irresoluble que ofrece el silencio como respuesta (Armstrong, 2009B: 23). Sin embargo, este silencio sería paradójicamente más real que toda presentación. Son las prácticas discursivas de las comunidades religiosas humanas las que remiten a ese misterio, produciendo con su acción discursiva un acontecimiento paradójico, esto es, la presencia de una ausencia. La superioridad del misterio trascendente relativiza lo inmanente no siendo el cosmos natural, lo *óntico*, la realidad última o única¹⁵¹. Frente a la estética cambiante de las formas, el discurso crítico de la modernidad agrega una dimensión suplementaria en la identidad del sujeto, fuente de sentido y de interpretación de los cambios de la historia. La recuperación del dualismo del “Ser” y del “devenir”, del “mito” y del “logos”, acontece frente a un logos monista que se abandona a una inmanencia solitaria que tiene en sí misma un principio contingente de fundación: “apuntar más allá de la *Naturaleza naturante* hacia el Amor originante: eso es lo propio de la fe monoteísta, lo que expresa en su afirmación de Dios como “Creador” (Caffarena, 2007, 554). Frente a un mismo plano de problemas y soluciones, composiciones y descomposiciones, un plano superior desde el que interpretar el devenir temporal del cosmos. Acontece un distinto proceso de subjetivación, una nueva forma de subjetivación diferente a la forma estética descrita.

¿Qué consecuencias tienen estos postulados? ¿Afectan a las condiciones necesarias para una comunicación fluida? ¿Es posible la conmensurabilidad entre diferentes paradigmas? La progresiva secularización

¹⁴⁹ Discursos en un sentido no óntico, no objetivizante, pues la modernidad habría influido en el discurso religioso aboliendo “el *mythos* a favor del *logos*” en la búsqueda de una fe racional o científica (Armstrong, 2009B: 20).

¹⁵⁰ Para Heidegger, Nietzsche y Marx tienen en común el punto de vista de las condiciones de conservación, del aseguramiento de las existencias materiales, corporales, naturaleza que hay que doblegar con la facultad estética del conocimiento, el arte para no perecer a causa de la verdad (Heidegger, 1998; 1969). La afirmación estética de la existencia completa o culmina el nihilismo.

¹⁵¹ Es importante señalar que el misterio en Heidegger se sitúa en un plano ontológico, sublime, pero inmanente. Esto choca con el dualismo de la tradición y, si bien hace incompatible su discurso con el productivismo estético de la modernidad, no consigue alcanzar la trascendencia de las tradiciones teístas.

ha afectado a las creencias trascendentes, a la identidad religiosa y a la fundamentación trascendente del valor. El fundamentalismo aparece cuando los valores de la modernidad destruyen la fundamentación trascendente del valor, oscurecen la fe y ésta aparece más fuerte e irracional. Para Karen Armstrong, el retorno a los fundamentos originarios es el resultado de la presión del mundo secular, de la *sola inmanencia* que no necesita de ningún principio exterior a sí misma:

“Desde hace casi un siglo, cristianos, judíos y musulmanes han desarrollado una forma agresiva de fe cuyo objetivo es sacar a Dios y a la religión del segundo plano al que se han visto relegados en la cultura laica moderna y devolverlos a una posición prominente. Estos fundamentalistas parten de la convicción de que luchan por la supervivencia de su fe en un mundo que mantiene una actitud sistemáticamente hostil a la religión. Libran una guerra contra la modernidad laica” (Armstrong, 2009A: 14).

Estos problemas tienen un origen ontológico que esta investigación trata de poner de relieve; no pueden entenderse los problemas de la comunicación sin atender a la ontología que subyace y da sentido a la comunicación misma. La comunicación religiosa es una comunicación *hacia arriba* y *hacia afuera*; el modelo estético de comunicación es una comunicación *horizontal* (sin exterior) y *productiva*, dadas ciertas condiciones.

3.1 Consecuencias políticas y culturales de la fundamentación trascendente.

Para Borgeshi, el concepto de secularización tiene dos significados. Por una parte, indica el proceso de privatización de la fe, de autonomía de lo moral respecto de la religión, llevados a cabo en la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora la moral se funda en la Razón y no es necesaria la Revelación, aunque sea cristiana en su contenido. Por otra parte, el concepto de secularización indicaría el reposicionamiento de la noción escatológica judeocristiana de “Reino de Dios” a un tiempo inmanente (Borgeshi, 2007: 13). Sin embargo, respecto a

este último sentido, el fracaso de las escatologías modernas, como la marxista, daría a una “sublimación estética de los conflictos” (ibíd.: 14). Tiene lugar un juego sin fin de las interpretaciones donde no existe una realidad definitiva o final, siendo las tecnologías de la información la expresión de una realidad estética donde estético indica aquí “un estado de la realidad en la que ésta pierde sus contornos rígidos y se sitúa en un plano que ya no se distingue claramente de la fantasía: a esto le llamamos también poético” (ibíd.: 76). Ahora “la imagen estética del mundo, su ontología débil, es el lugar de la salvación” (ibíd.: 76), todo resultado o solución es parcial, temporal y no definitivo, así son las ontologías de Derrida o de Vattimo, ontologías abiertas a la diferencia que desacraliza toda pretensión de verdad definitiva o final. Lo real se agota y se aligera estéticamente, no anhelándose “nada definitivo” (ibíd.: 80). Se comprende el sentido de la *ironía* desacralizadora del trabajo de Rorty (Rorty, 2011). Pero para Borghesi “la ironía no vive la angustia que deriva de la percepción de la nada, sino que *utiliza* el nihilismo como ideología para diluir el impacto con la realidad, para hacer evanescentes el corazón, las pasiones, las inclinaciones. En este sentido la ironía es la certeza sin verdad que elimina la duda, que impide que la duda se tope con lo real, haga experiencia, adquiera cualquier posible elemento *positivo*” (Borghesi, 2007: 81).

En este contexto crítico, que tematiza la crítica de la modernidad, se sitúa el trabajo de Gilles Kepel. Gilles Kepel explora en *La revanche de Dios*, el desarrollo de los movimientos político-religiosos en las tres religiones monoteístas, que resurgieron en la segunda mitad del siglo XX, debido al fracaso de los ideales de la Ilustración y el proyecto de modernización. Aparece una fractura conflictiva que va a cristalizar en prácticas culturales y movimientos sociales y políticos de diversa índole.

Desde la Segunda Guerra Mundial, el espacio público secular parecía haber relegado a la religión a la esfera privada y los avances científicos y tecnológicos, fundamentados en la idea de progreso, formaban parte de un paradigma dominante en la visión del mundo. Para Gilles Kepel, el dominio público parecía haber conquistado una autonomía respecto de la religión (Kepel,

2005: 19). Según su estudio, estos movimientos protestan contra la fragmentación social que produce el individualismo liberal moderno, aislando a los sujetos entre sí y generando la anomia social que provoca la ausencia de un proyecto común. Para Kepel, estos movimientos:

“Más que combatir una ética laica que consideran inexistente, piensan que la modernidad producida por una razón sin Dios no ha sabido engendrar valores: al atascar los mecanismos de solidaridad generados por el Estado-providencia, la crisis de los años setenta dejó al desnudo angustias y miserias humanas sin precedente. A ojos de los nuevos militantes religiosos, esa crisis revela la vacuidad de las seculares utopías liberal o marxista, cuya traducción concreta es en Occidente el egoísmo consumista, y en los países socialistas y el Tercer Mundo, la gestión represiva de la penuria, en un marco de olvido de la sociedad de los hombres” (ibíd.: 24).

El proyecto de la modernidad ilustrada generó un discurso, un conjunto de ideales que cristalizaron en prácticas sociales, políticas y científicas que progresivamente se han ido desprendiendo de los elementos o residuos metafísicos para reconstruir un discurso donde domina el cambio y la experimentación. El futuro trae nuevas condiciones de experimentación y transformación, fuente de diferencias o novedades que obligan a dar una nueva imagen al presente, adaptándola a nuevas necesidades y problemas. La modernidad vuelve obsoletos los discursos pasados, útiles para contextos limitados, produciendo nuevos discursos que se adaptan a las nuevas circunstancias. Sin embargo, para el discurso crítico que aquí se plantea, estas novedades obligan a los sujetos a un comportamiento que transforma sus ideales de vida, les hace perder sus relaciones estables y los separa entre sí al proponer un individualismo que genera discursos estéticos adaptados a los intereses privados de cada sujeto. Según este pensamiento, el derecho a la construcción de una cosmovisión privada e independiente no sería en realidad una buena noticia, pues a largo plazo sería la fuente de la fragmentación social. El resultado de la modernidad es la incapacidad para producir una cosmovisión común capaz de integrar a los sujetos y generar comunidades, y el carácter utilitario de todo discurso introduce una desconfianza pues ahora “nada es

definitivo” y los discursos son simples útiles con “fecha de caducidad”. Por otra parte, la actitud productiva de la modernidad obliga a un activismo constante que no deja espacio para el silencio que requiere “lo sagrado”; esta constante producción de formas está al servicio de un consumo constante, siendo el capitalismo y el materialismo absoluto responsables de la infelicidad e insatisfacción permanente de los individuos. El modelo nietzscheano de la superación constante de problemas mediante una voluntad de poder creadora agotaría al hombre, pues todo sentido producido está destinado a naufragar, y el eterno retorno de esta dinámica “dionisiaca y apolínea” es una fuente de malestar e insatisfacción. O, dicho de otra manera, la idea del “superhombre” no sería una buena idea¹⁵².

En el segundo capítulo de su libro, Kepel analiza la Europa cristiana del último cuarto de siglo XX y los movimientos de recristianización que surgen en una sociedad que había alcanzado un alto nivel de secularización (Kepel, 2005: 82). Kepel plantea como El Concilio Vaticano II (1962-1965) había supuesto una limitación de las pretensiones eclesiásticas, buscando una adaptación de los valores al progreso y al espíritu moderno, bajo una óptica cristiana. En palabras de Kepel, “salvaguardar la institución abandonando a tiempo el mínimo de dogmas o de ritos cuya conservación trae demasiadas consecuencias negativas” (ibíd.: 88). Pero con el pontificado de Juan Pablo II se produce una “*ruptura inaugural* con los principios de la sociedad laica, proporcionando al mundo *posmoderno*, acuciado por la corrosión general de sus certezas, el sentido, la ética y el orden que le faltan” (ibíd.: 83). Para Kepel, la caída del bloque soviético¹⁵³ significa para la Iglesia “el fin de un ciclo histórico de la modernidad, inaugurado por la Ilustración dieciochesca y caracterizado por la emancipación de una razón demasiado segura de sí misma en relación con la fe” (ibíd.: 84). De estos postulados se produce un conflicto evidente entre “las utopías seculares (a las cuales se han inclinado cierto número de teólogos y

¹⁵² Para Borgeshi, Guardini entiende el cristianismo como liberación del poder de la religiosidad natural. Esa religiosidad, cuando produce dioses, conduce al cierre del mundo sobre sí mismo, vincula la existencia a la rueda del destino, la ata a las fuerzas cósmicas” (Borgeshi, 2007: 215). La experiencia religiosa del mundo tiende así a encerrarse en el ciclo dionisiaco de la generación y la corrupción.

¹⁵³ Según Borgeshi, con la crisis del marxismo desaparece el prejuicio que relegaba la fe cristiana a un pasado definitivamente superado. El cristianismo vuelve a ser una hipótesis para el presente. Pero se trata de una “hipótesis”, no la única, que participa en un complejo escenario con varias propuestas en pugna (Borgeshi, 2007: 12).

fieles) y unas doctrinas religiosas reafirmadas que, remitiéndose al orden trascendente para juzgar el sistema social, inducen a la ruptura necesaria con los valores laicos y a la descalificación del mundo” (ibíd.: 86).

Para Kepel, la crítica de la razón tiene lugar en “ciertas corrientes de las ciencias humanas y de la filosofía secular (psicoanálisis, estructuralismo o pensamiento heideggeriano), pero no se trata de fecundar la reflexión teológica por medio de las ciencias humanas sino corroborar que éstas también cuestionan la hegemonía de la razón, a la cual la teología precede y habría precedido desde siempre” (ibíd.: 93-94). Para este discurso, la razón no puede ser la fuente autónoma de los valores. La *soberbia de la razón* que ignora a Dios y sólo rinde cuentas ante sí misma engendra la *divinización* de la razón humana, cuyos efectos se habrían podido observar en el *siglo de los totalitarismos* (ibíd.: 94). En este contexto, la Iglesia no trata de sustituir al Estado, sino salir del espacio privado al que el Estado laicista había reducido lo religioso y añadir esa dimensión suplementaria necesaria para que un mundo de ciencia y técnica no domine totalmente la vida del hombre.

Dentro de este horizonte de ideas surge una revisión ontológica de la modernidad que la hace responsable de “la muerte de Dios” y, por tanto, “de la (des)fundamentación de la realidad y la objetividad” (Negro, 2009: 143). Al reposar el conocimiento, la ética y la identidad personal en la trascendencia, los postulados epistemológicos que el discurso de la modernidad había producido de forma independiente a toda trascendencia, se vuelven problemáticos y abren una fisura entre marcos explicativos. La epistemología depende ahora de una ontología trascendente que relativiza los principios inmanentes, modificando el marco explicativo para el conocimiento, la ética y la identidad personal. En el discurso trascendente, y en particular, en la trascendencia cristiana occidental, la *nada ontológica* va a ocupar un lugar originario para todo pensamiento, principio explicativo y diferencia radical. La distinción entre creador y mundo requiere de una categoría que señale la trascendencia de la “nada” respecto del mundo creado (Dios crea el mundo “ex nihilo”). Dentro de la tradición cultural judeocristiana, “la Nada es intuible como la realidad ontológica ulterior al Ser, a

la Creación, que es lo que el hombre conoce de la realidad en la que vive. Y como lógica y ontológicamente la Nada precede a la Creación no es raro que en la mística occidental se identifiquen con frecuencia Dios y la Nada” (ibíd.: 142). La diferencia interna a la inmanencia, que distingue entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada*, entre condiciones problemáticas y solución de problemas, sin distinción cualitativa, quedan abandonadas ahora bajo un distinto marco ontológico que distingue radicalmente entre la realidad originada de la realidad superior. La realidad superior, sobrenatural, origina el cosmos, o mundo natural, bajo un *acto trascendente de creación*, distinto de los *actos inmanentes de producción*. Esta idea diferencia la cultura occidental de otras culturas y religiones que, “si bien se encuentran actitudes parecidas, al ser inmanentistas no tienen la misma radicalidad. En ninguna de ellas se contrapone la Nada a la Creación, dado que, en aquéllas no hay Creación sino producción, explicada de diversas maneras” (ibíd.: 143-143). Esta Nada radical se sitúa como origen, principio y condición para la construcción de las comunidades éticas que tienen en la fe el principio integrador de los sujetos y la fuente explicativa o de sentido. El conflicto entre razón inmanente y fe trascendente puede ser entendido como un conflicto entre la religión trascendente y la *religión natural* o *religión secular*.

“Abandonar la reivindicación de la persona de su singularidad y no querer ser más que árbol del bosque o animal salvaje del monte: ola de la corriente de la vida, figura pasajera en el gran suceso de la transformación... En este contexto no existe ni la persona con su ineliminable irrepetibilidad y dignidad, ni el absoluto espiritual con el que ella es relación, sino que todo es relativo y se resuelve en el ritmo de la vida cósmica, de la totalidad de la naturaleza. El individuo se inmola así en el altar del Uno-Todo... El drama de la existencia ante la muerte, el peso de la responsabilidad, el sentido de la propia *egoidad* particular, se diluyen hasta disolverse. La religiosidad natural elimina las diferencias, resuelve el todo en la gran metamorfosis” (Borgeschi, 2007: 213).

Para la religiosidad “trascendente o tradicional”, la “religiosidad secular” sería responsable de la disolución de los lazos sociales pues “si la divinidad ha muerto se disuelven todos los lazos. El nihilismo aniquila las creencias en que se sustenta la cultura y le dan sentido al *ethos* y a la tradición. El nihilismo como

un hecho y una actitud del espíritu, produce la religión secular que pugna por sustituir a la tradicional para cumplir sus funciones integradoras” (ibíd.: 144). Desde este punto de vista, al predominar *únicamente* la producción de relatos personales según un comportamiento estético se generaría una desintegración social y una incomunicación constitutiva que generaría un caos que obliga un paradójico incremento de la represión para conseguir la función integradora de la sociedad y limitar los conflictos sociales¹⁵⁴.

Aparecería una construcción cultural estética que trataría de integrar a los individuos pero careciendo de la estabilidad y la credibilidad que la religión tradicional asegura conseguir, siendo la anarquía el efecto del nihilismo, “y lleva a la civilización al caos. El caos, la desintegración social, únicamente puede contrarrestarse mediante el aumento de la coacción, violenta o sutil, imponiendo una cultura abstracta, artificiosa, puro culturalismo. En el nihilismo prevalece sin cortapisas, como una exigencia, la voluntad de poder” (ibíd.: 145). Las prácticas discursivas heredadas de generación en generación permitirían fundamentar una sociedad, sus *ethos* común, y transmitir el testigo de la unidad y la identidad sin verse afectadas por el cambio de una “productividad cultural”. Se trata de una identidad que lejos de la codificación, objetivación o representación, pondría a las comunidades humanas a las puertas de un misterio inefable. La pregunta por el fundamento ofrece como respuesta un discurso mítico que cobra realidad en las prácticas discursivas que articulan las comunidades humanas. Pero se trata de una respuesta fallida, un discurso que hace referencia al fundamento, aunque fracase en su intento de representar la trascendencia¹⁵⁵.

¹⁵⁴ En concreto de la represión estatal como instrumento integrador de la sociedad lográndose “la sustitución de la religión por la política” (Negro, 2009: 193). Para Dalmacio Negro:

“El tradicional ordenalismo cristiano, que concebía el universo como un conjunto de reglas establecidas por Dios y, en este sentido, inmutables, fue sustituido definitivamente, en su pugna con el orden estatal, por las reglas de este último como alternativa casi inevitable al vacío existencial. Por supuesto, se prescindió del orden sobrenatural, ya que el Estado, neutral en lo concerniente a la vida buena, es una forma de orden creada por el hombre. Con ello se alteró la jerarquía de los órdenes, pasando al primer lugar el orden político. Esto conllevó el crecimiento de la coacción” (Negro, 2009: 179).

¹⁵⁵ El problema de la inefabilidad plantea la imposibilidad de domesticar el objeto o referencia del lenguaje religioso; la trascendencia de lo sagrado impide que el lenguaje pueda objetivarlo como cuando se usa para hacer referencia a las cosas creadas, finitas. Se trata de una diferencia ontológica cualitativa entre el *ser de* Dios y el *ser del mundo*:

Por un lado, un conjunto de relatos heredados que orientan las prácticas comunitarias, dan sentido a la experiencia y permanecen en el tiempo. Por otro, la reducción de los imaginarios y relatos a la privacidad y su posibilidad estética de construcción para dar respuesta a las diferentes inquietudes privadas. Pero para el discurso trascendente, la interpretación estética dominante, que abre un espacio de contingencia y pluralidad, generaría una cultura nihilista, un estado donde nada es tenido como absolutamente cierto y definitivo, y todo es susceptible de ser transformado y cuestionado:

“En la interpretación nihilista, dice exactamente la encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II, la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que lo efímero tiene la primacía. El nihilismo es así el origen de la mentalidad para la que la verdad es relativa, no debiéndose asumir ningún compromiso definitivo ya que todo es fugaz y provisional” (Negro, 2009: 145).

Para Thomas Luckmann, la religión no ha desaparecido sino que se ha *privatizado* (Luckmann, 2008: 131). El ámbito individual privado se convierte en un espacio de creación donde las creencias personales son productos autónomos contruidos al elegir en un mercado libre entre una multiplicidad de opciones discursivas pues “el consumidor es autónomo y libre de elegir entre la multitud de temas religiosos disponibles en el mercado los idóneos para él, integrándolos en un sistema privado y precario de sentido *último*. La religiosidad individual deja de ser una réplica de un modelo *oficial*” (ibíd.: 146). Al no existir en los Estados democráticos un canon obligatorio, lo que no impide que las empresas religiosas y morales compitan por hacer vinculante su cosmovisión (ibíd.: 132), surge la posibilidad de construir individualmente cosmovisiones privadas e individuales que no necesariamente tienen que alcanzar un carácter público o común. Para Luckmann los productos de las formas privatizadas de

“El problema que late tras la Teoría analógica de Aquino es que no cabe imaginar que nuestro lenguaje se refiera a Dios del mismo modo que a las cosas mundanas. Afirmaba que cuando utilizamos la palabra *Dios* lo hacemos de una forma emparentada con nuestra forma de referirnos a las cosas finitas, pero que debemos guardar silencio sobre la naturaleza concreta de esa relación y sobre el significado real de la palabra... Para Aquino, todo lenguaje con el que se predica algo de Dios es analógico y no puede ser de otra manera si queremos preservar la trascendencia divina” (Martin, 2010: 57).

religión son heterogéneos y tienen la ventaja “de poder ser combinados con elementos de otros productos, formando así híbridos únicos, a gusto del consumidor. Así, no tengo que rechazar nada al decidirme por otro producto, sino que puedo disfrutar de los diversos elementos y productos simultáneamente. De este modo, la adquisición de cierto producto no obliga al consumidor a obedecer un modelo firme e intransigente, una propiedad de las formas sociales de religión antiguas caracterizadas por sintetizar en un marco relativamente coherente aspectos rituales, éticos y dogmáticos” (ibíd.: 133). La construcción de imaginarios privados, favorecida por los medios de comunicación, el cine o la literatura, no obedece a ningún sistema disciplinario, dogma, o forma de institucionalización:

“La segmentación funcional de la estructura social moderna resultó ser un difícil escollo para la construcción social de un modelo de realidad trascendente presupuesto de manera general y vinculante. Las representaciones específicamente religiosas referidas a las trascendencias de la vida mayores se encontraban integradas en el modelo de religión *oficial* tradicional cristiano. Pero el monopolio de socialización religiosa que representaban las iglesias cristianas fue disuelto durante la Revolución francesa. Hoy en día en ninguna sociedad moderna industrializada los conceptos cristianos son las únicas representaciones religiosas en el nuevo *mercado de trascendencias*. Al contrario, los conceptos religiosos de origen cristiano tienen que competir con las demás orientaciones religiosas de diversa procedencia... Dichas orientaciones son difundidas por los medios de comunicación de masas, los libros o la televisión, por profetas y maestros, tanto en público como en privado, en seminarios y conferencias” (ibíd.: 145).

El discurso de la modernidad habría inmanentizado el sentido, que ya no reposa en un supuesto más allá trascendente, en una altura o profundidad fundamental (Rorty, 2010: 161-162), sino en la horizontalidad de la inmanencia y sus productos fabricados para dar respuesta a las necesidades presentes y futuras (un futuro inmanente). Los productos del cine o la literatura cumplirían la función de resolver unos problemas existenciales que no son definitivos o absolutos, son problemas relativos que requieren respuestas “no absolutas”. Se trata de satisfacciones parciales que requieren de nuevos objetos para colmar

una necesidad cuyo término es, o debería ser, fijado por el propio sujeto que se impone a sí mismo un límite. La cuestión del autogobierno, problema planteado en el último Foucault, supone dejar a cada sujeto la estilización de su propia existencia, la búsqueda de sus propias repuestas y el establecimiento de sus propios límites para alcanzar una vida ética, la “ética del cuidado de sí como práctica de libertad” (Foucault, 1999C: 393). Tienen sentido las prácticas relacionadas con alcanzar el bienestar y la felicidad personal, que carecen de toda absolutización y que el sujeto debe crear para, dibujando o diseñando sus propios límites, dar respuesta a las necesidades de la existencia. Este diseño de los límites es una propuesta variable, las formas se diseñan y se borran, pero este diseño tiene la finalidad de generar un sujeto autónomo que no sea esclavo de sus apetitos. Para Borgeschi, desde un punto de vista trascendente, el significado de sujeto estético da lugar a un:

“Juego sin fin de las interpretaciones, en la expansión planetaria de las tecnologías de la información, la realidad entera se vuelve *virtual*. De ahí el significado *estético* que asume la espiritualización posmoderna. Estético es aquí el término que indica un estado de la realidad en la que ésta pierde sus contornos rígidos y se sitúa en un plano que ya no se distingue claramente de la fantasía: a esto le llamamos también poético...La imagen estética del mundo, su ontología débil, es el lugar de la salvación” (Borgeschi, 2007: 76).

La pérdida de fundamentación definitiva obliga a la necesidad de crear los propios valores, las formas necesarias dadas determinadas circunstancias o problemas, sin ninguna justificación última. Surge un conflicto entre la cultura oficial y las estéticas particulares; la cultura oficial, el discurso de la modernidad, se disolvería en una cultura estética donde cada individuo es responsable de una *política de sí* que crea diferentes modos de existencia. Surge entonces el problema de la integración comunitaria. Tienen sentido ahora las soluciones modernas al problema de la organización social, los nuevos fundamentos que tratan de subjetivizar a los individuos, esto es, de generar una identidad colectiva capaz de unirlos en un grupo o comunidad, “la nación, la clase, la raza, la lengua, la cultura, la humanidad, se consolidaron las religiones políticas derivadas de la secular a medida que la moral sustituía a la religión tradicional.

Su expresión formal son las ideologías” (Negro, 2009: 189). El Nacionalismo o el marxismo fueron o son discursos modernos integradores que buscan recomponer el orden social caído. El materialismo moderno con su predominio de las condiciones históricas dará lugar al nacimiento de las bioideologías. Aparece la idea de cambio y transformación, una producción discursiva al servicio de las necesidades del momento:

“El marxismo no pretendía alterar la naturaleza humana, simplemente eliminar las estructuras... Con las bioideologías se defiende la moldeabilidad de la naturaleza humana, únicamente existe un animal o ser viviente específico llamado hombre, producto de la evolución, que cambia según las circunstancias y al que es posible hacer evolucionar en el sentido deseado... postulan la transformación del ser humano como una exigencia de su verdadera naturaleza” (ibíd.: 250-251).

Para las bioideologías, y a diferencia de las ideologías como el marxismo clásico, no existe “una naturaleza humana constante y universal: la naturaleza humana sería una construcción” (ibíd.: 256). La naturaleza queda “divinizada” (ibíd.: 258; 263); es productora de diferencias, de cambios. La cultura es un producto múltiple y la multiplicidad rompe con el consenso social (ibíd.: 262). El futuro es el tiempo que traerá lo nuevo, lo distinto, que responderá a las nuevas circunstancias que obligan a comportamientos creativos pues “el hombre de la religión secular, indiferente ante lo divino, mira en cambio al presente; aunque el tipo ideal de hombre nuevo sólo se conseguirá en el futuro... Se circunscribe a la vida en el más acá, estimulada por la promesa de una renovación de la naturaleza humana, del advenimiento de un hombre distinto al actual” (ibíd.: 284-285). La construcción es una política; todo se vuelve politizable, el cuerpo, los hábitos, la identidad personal. El conocimiento es una materia transformable en función de las condiciones. Para Dalmacio Negro, desde una óptica trascendente, “la fe de la religión secular en el poder del conocimiento, su divinización, no significa confianza en el hombre. Su idea implica todo lo contrario: sólo el poder, utilizando el conocimiento, puede salvarlo, impulsando la transformación de la naturaleza humana. De ahí que esté ligada a la política siendo, en este sentido, la auténtica religión de la política” (ibíd.: 417).

La “salvación” es relativa e immanente, se trata de la mejora de las condiciones y la consecución del bienestar en el *más acá finito*. Para el discurso de la trascendencia, si bien son importantes estos objetivos immanentes, que nunca niega, siempre hay algo que escapa a su consecución, una presencia que nunca se presenta jamás, una falta o ausencia que ningún discurso puede satisfacer y deja a la humanidad insatisfecha. Por ello, desde su punto de vista, los productos generados por el discurso de la modernidad son siempre fallidos, relativos e insuficientes. Surge entonces la necesidad de un discurso que haga referencia a una instancia no cósmica, *sobrenatural*, capaz de cerrar la brecha abierta por “el deseo de lo real”, siguiendo a Lacan, un deseo que no cabe confundir con la necesidad biológica que es posible satisfacer.

Estos argumentos reciben el apoyo del pensamiento filosófico del siglo XX. Si Heidegger abre un espacio para la atención al misterio, a lo sagrado y al “silencio del Ser”¹⁵⁶, Wittgenstein genera una comprensión práctica del lenguaje donde la teoría es menos importante que la práctica, y eso hace que el discurso religioso, independiente de su contenido teórico o científico, se fundamente en la acción, no siendo sus propuestas objeto de demostración u observación científica, pues se trata de un uso de lenguaje distinto para un problema distinto. Lo absoluto, acontece en el mundo por la práctica:

“En sus últimos años, Wittgenstein cambió de opinión. Ya no creía que el lenguaje debiera afirmar hechos, sino que reconocía que las palabras también transmitían órdenes, hacían promesas y expresaban emociones... Wittgenstein mantenía ahora que existía un número infinito de discursos sociales. Cada uno de ellos era significativo, pero sólo en su propio contexto” (Armstrong, 2009B: 310).

¹⁵⁶ Al hablar del Ser, Heidegger no estaba haciendo referencia a Dios, pero su proyecto introduce una ruptura con la modernidad productivista que genera un esteticismo muy diferente:

“Heidegger dice ciertamente que el ser no es Dios ni un fundamento del mundo, pero esto nada cambia el hecho de que la experiencia del ser dispone para una relación con él que es devota, recogida, meditativa, agradecida, reverente, desasida. Está allí todo el círculo de efectos que un Dios provoca en torno a él, si bien Heidegger dicta una rigurosa prohibición de hacer imágenes sobre este Dios, más rigurosa que todo lo conocido en las religiones establecidas” (Safranski, 2007: 426). Esta postura no es diferente del aviso de Tomás de Aquino sobre la incapacidad del lenguaje humano de representar la infinita trascendencia, pero debe quedar claro que la ontología de Heidegger no plantea una diferencia radical y el Ser sigue siendo cósmico, natural.

Estos planteamientos trascendentes no pueden comprenderse sin abordar el significado de la *mística*. El discurso religioso aquí descrito haría referencia a una práctica discursiva muy cercana a la mística, que trata de alcanzar una realidad “no subjetiva”, pues toda presentación supone la falsificación de ese horizonte de sentido final. Toda presencia es ya un condicionamiento del cuerpo y los sentidos, y las prácticas discursivas religiosas buscarían trascender la inmanencia en la búsqueda de lo absoluto. La inteligencia y el lenguaje serían medios de comunicación fallidos con esa realidad, pues *un abismo infinito separa al sujeto de su deseo*. En el estudio de Underhill sobre la mística se plantea la sensación de ignorancia que genera un objeto sublime:

“La Trascendencia Divina, la sensación que tiene el místico de su propia pequeñez, indignidad e incurable ignorancia en comparación con la inefable grandeza de la Deidad Absoluta que ha percibido y en la que desea perderse; de la total e incommunicable diferencia de especie entre lo Divino y todo lo demás... Todas las declaraciones afirmativas se le antojan blasfemas, hasta tal punto están lejos de una verdad inefable que es “más que la razón, anterior a la razón y posterior a la razón”... Dios es lo Incondicionado, lo Totalmente Otro, para lo que no tenemos palabras, y para lo que todos nuestros pobres símbolos son un insulto. Verle es entrar en la Oscuridad, en la “Nube del No-saber” y “saber tan sólo que no sabemos” (Underhill, 2006: 380).

El místico busca la unión con lo sagrado, pero en realidad toda unión supone una separación, al menos desde la inmanencia. Su presencia es una presencia fallida que se escapa por siempre por su trascendencia. La “unión perfecta de amante y amado” es la intención de todo discurso religioso, que sin embargo debe ser consciente de la futilidad de su intento, al producirse en la inmanencia del mundo. La *Vía Mística* es una tendencia hacia la verdad, hacia la realidad, una tendencia del alma hacia su fuente que busca eliminar la insatisfacción que provocan los bienes temporales. El único fin adecuado de ese amor es la unión: “unión y acoplamiento perfecto del amante y el amado convertidos en uno” (ibíd.: 479). El sujeto busca sumergirse en el objeto, de ahí que la actitud pasiva de escucha, silencio y recepción sean las prácticas más acordes para aproximarse al Ser, prácticas distintas cualitativamente de la vía

productiva que reduce el caos en las formas estéticas, donde forma y caos están en un mismo plano horizontal. El plano de la trascendencia, por el contrario, sería vertical “hacia arriba y hacia afuera” (ibíd.: 118). Se definen dos formas culturales que tratan de cerrar la brecha abierta en el hombre, dos culturas radicalmente antagónicas.

3.2 La problemática diferencia ontológica en Heidegger y su relación con la trascendencia.

La finalidad de este apartado es definir con claridad el concepto metodológico de *trascendencia*. Se escoge para esta tarea algunas de las ideas del pensamiento de Heidegger, un discurso que mantiene la concepción experiencial de sujeto y mundo, entendido esto como un estado unitario, un solo fenómeno, “ser-en-el-mundo”, a partir del cual pueden tener lugar una serie de actividades prácticas, una de las cuales es la objetivación del mundo¹⁵⁷. Esta existencia unitaria, temporal y pragmática, en el sentido de una concepción práctica de la vida, quedó descrita en el bloque segundo de la investigación (Safranski, 2007: 192) y es muy similar a la comprensión del lenguaje y de la existencia alcanzada por el pragmatismo de Dewey y Rorty o el pos estructuralismo de Foucault y Deleuze, pero se va a introducir una fisura fundamental que marcará todo el desarrollo posterior y que afecta a los cimientos de la misma ontología.

Si para señalar la acción de estar empeñado con algo, de estar aconteciendo algo, (con uno mismo, ser para sí, con los demás, ser con los otros), requiere de esa conexión con guiones que es ser y mundo, “ser-en-el-mundo”, lo que da lugar a la utilización de sustantivos verbalizados, esa comprensión del sujeto y del lenguaje va a dar lugar a una diferente orientación

¹⁵⁷ “Conocer no es la forma primaria, inaugural, de relación con eso que llamamos mundo, sino que es un modo de ser en el mundo, y un modo derivado. Precisamente porque estamos ya permanentemente volcados en el mundo es por lo que puede plantearse ese puro estar un objeto ante mí que es lo que tradicionalmente se entiende por conocer, conciencia, etc. La relación sujeto-objeto es una modificación idealizada del ser-en-el-mundo, posible sólo a partir de él... El ser-en el-mundo no puede ser entonces un yo contrapuesto a un mundo, sino una *estructura unitaria* que constituye mi propio ser” (Rodríguez, 1987: 94).

a partir de la “segunda etapa” del pensamiento de Heidegger. Si las ontologías del pragmatismo y pos estructuralismo son activas, y tratan de responder a las condiciones de incertidumbre que inician la necesidad de reducir el desorden, obligando a la acción, las ideas del segundo Heidegger proponen un “dejar ser” en el que aparecen prácticas muy distintas a la estética creadora descrita al definir el sujeto estético, pues el lenguaje característico del segundo Heidegger propone prácticas como “el sometimiento, el agradecimiento, la obediencia, la escucha, el acogimiento, la espera, la humildad, más propio de la religación del pensamiento religioso que de la filosofía” (Rodríguez, 1987: 94). Esta comprensión del pensamiento de Heidegger es una interpretación elaborada por esta investigación a partir de los problemas que se plantea, y por tanto, esta investigación trata de presentar una interpretación que justifica la diferenciación categorial que busca identificar modos de ser posibles y que cristalizan en diferentes *formas de subjetivación*. La categoría de la *inmanencia* describe un tipo de sujeto, de *ser-en-el-mundo*, que a partir de ciertas condiciones actúa y resuelve incertidumbres, y la categoría de *trascendencia* describe otro tipo de *ser-en-el-mundo* cuya actitud es mucho más pasiva y que trataría de “dejar ser al Ser”, permitiendo su aparición, su presentación. Si el sujeto estético se *enfrenta* a problemas construyendo realidad (teorías, herramientas, discursos útiles para determinados fines), esta forma de sujeto *se somete* al misterio. El “Ser” es entendido como una ausencia cuya presentación lo ausenta, la práctica del silencio se vuelve un indicador significativo de la presencia paradójica del Ser, llamando la atención de que su presentación es su objetivación, pues el ser es lo absolutamente indisponible e impresentable; hay una diferencia radical entre el “Ser”, que no se presenta, y el “ente”, es decir, “no olvidar la ausencia en la presencia, mantener la diferencia entre lo presente y aquello de que proviene, entre el *Grund* del ente y el *Abgrund* del ser. El pensar del ser es un pensar que difiere permanentemente su objeto porque ésta jamás puede aparecer como tal” (Rodríguez, 1987: 94). Si para el pensamiento de Deleuze no hay una diferencia ontológica entre la condición y lo condicionado, entre lo virtual problemático y lo actual diferenciado, en Heidegger hay una primacía del Ser sobre el ente, pero la diferencia no es absoluta o radical. La pregunta por el

Ser es la pregunta por el fundamento y su respuesta es el abismo de lo sublime, inexpresable, *pero meramente cósmico*, el fundamento desfundado del mundo.

Esto significa que para el pensamiento moderno, de Nietzsche a Deleuze, se da un predominio absoluto y único del *ente*, siendo sus variaciones de intensidad descritas mediante categorías cuyas diferencias sólo pueden serlo de grado, mientras que para Heidegger el Ser es un fondo de no presencia radicalmente diferente de lo *virtual* deleuziano, y en definitiva, del comportamiento pragmático resolutorio de problemas y ampliador de los límites que condicionan el comportamiento del ser-en-el-mundo. La diferencia en Deleuze es absolutamente inmanente, es una ontología unívoca distinta de la ontología heideggeriana. La trascendencia del Ser añade a lo “óntico” la dimensión de lo “ontológico”, pero el pensamiento de Heidegger sacraliza el fundamento sublime de la inmanencia sin una dimensión realmente trascendente a la inmanencia misma. El pensamiento de Heidegger se vuelve, bajo esta interpretación, un pensamiento del *misterio* (frente al pensamiento moderno de los *problemas*), de aquello que no se puede representar nunca, una luz tan intensa que impide toda visibilidad, esto es, la noche oscura del silencio (por ello Rorty rechaza asomarse a abismos inefables). *Problema* y *misterio* añaden una fisura en la modernidad, dos discursos radicalmente diferentes, pero el pensamiento del misterio en Heidegger, aunque resacralice el mundo, es difícilmente compatible con el *teísmo* tradicional.

Aparece así la posibilidad de una serie de prácticas discursivas cuyo sentido no recae sobre la resolución de problemas sino sobre la escucha atenta del Ser, una “nada real” cuya manifestación son las prácticas de los sujetos que están atentos a una presencia que se escapa a su objetivación pero que retorna constantemente bajo la repetición de nuevas prácticas discursivas. El comportamiento práctico de los lenguajes de la tradición trae a la presencia la trascendencia, una trascendencia en la inmanencia que genera “una actitud receptiva, a la escucha, caracterizada por el silencio. Éste no es un proceso lógico y no es algo que *hagamos*. Es, más bien, algo que sucede en nosotros, un iluminarse, casi una revelación. El Ser no es un dato que podamos

comprender de una vez por todas, sino una aprehensión que vamos estableciendo a lo largo del tiempo, de forma receptiva y acumulativa” (Armstrong, 2009: 311). Con esta nueva actitud surge en la modernidad “el retorno de lo sagrado”. El filósofo Karl Rahner, que fue discípulo de Heidegger, sigue esta visión experimental y no dogmática, siendo la creencia una cuestión de práctica y no de teoría, pues estas enseñanzas “deben estar arraigadas en las condiciones reales en las que viven hombres y mujeres”, es decir, que lo trascendente no es un “más allá” separado de la experiencia vital de los sujetos, sino un misterio que acontece en la inmanencia, un misterio que acontece gracias a la actividad simbólica del hombre (Armstrong, 2009: 315). Se combinan así lenguaje, acción o experimentación, y el concepto absoluto del misterio; lo sagrado acontece en el mundo cuando lo practican (práctica discursiva) los hombres y las mujeres. Pero ese misterio último, en la tradición judeocristiana, es un misterio personal frente nebulosa abstracta e impersonal del Ser (Fernández Beites, 2010).

4. El sujeto estético en la era de la comunicación

El discurso crítico de la modernidad ha sido identificado como *discurso posmoderno*. Las aristas del problema de la modernidad hacen de la utilización de este término algo cuestionable, pues no se hace referencia a una superación de la modernidad, sino a una profundización o culminación de ésta misma. La modernidad nace como crítica y la “posmodernidad” es sólo la continuación permanente del *ethos* moderno. No obstante, puede ser útil como concepto metodológico que trata de poner de manifiesto el descontento con la modernidad *en la modernidad* y contextualizar una serie de problemas y soluciones tentativas.

La posmodernidad ha sido descrita como un fenómeno que se manifiesta culturalmente desde finales de los sesenta. Si bien este movimiento crítico aparece a finales de los sesenta, la reacción contra la modernidad “se puso de

moda” en los ochenta “bajo etiquetas tales como *posmodernidad*”. Para el historiador Hobsbawn, “no era tanto un *movimiento* como la negación de cualquier criterio preestablecido de juicio y valoración en las artes o, de hecho, de la posibilidad de realizarlos” (Hobsbawn, 2003: 510). En realidad no se trata de la ausencia de criterios en absoluto, sino que éstos deben forjarse en el tiempo según las condiciones que obligan a su formación. El discurso crítico “posmoderno” no debería entenderse como un irracionalismo o un nihilismo absoluto. Pero, para los discursos que se desarrollan en otros suelos epistemológicos, la formación de criterios con fecha de caducidad o de verdades susceptibles de interpretación futura son postulados anti-epistemológicos que alejan de los conceptos clásicos de verdad o realidad. Y este alejamiento tendría consecuencias en el plano de la ética, entre otros.

Bajo este nuevo paradigma epistemológico, los criterios se vuelven immanentes al tiempo y la razón debe cribar las diferencias sin un contenido previo seguro, pues los juicios surgen en un momento y lugar determinado a raíz de problemas específicos para los cuales pueden no existir soluciones disponibles. Esto no supone una total ausencia de distinciones críticas, de qué es lo verdadero y qué es lo falso, pero la eliminación de juicios incondicionados hace que los juicios se formen en un contexto, en un momento y lugar. Nuevas circunstancias pueden redefinir lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Las *distinciones críticas* dependen de procesos de interpretación que dan lugar a nuevas formas de expresión “para lo que no se podía expresar en términos del pasado, a saber: la realidad del siglo XX” (ibíd.: 512). Nuevos problemas generan la necesidad de nuevos criterios y es necesario generar lo cierto y lo útil en el tiempo, producir las soluciones apropiadas para los nuevos contextos. La razón es histórica y contextual, la verdad es plástica y se genera según determinadas circunstancias históricas.

Desde un punto de vista *realista*, la ausencia de oposiciones absolutas da lugar al relativismo; para el discurso “posmoderno” esto supone negar la contingencia y la creación de “nuevas verdades”, cuando es necesario disolver

oposiciones antiguas y crear nuevas formas o identidades, nuevos “adentros” y nuevos “afueras”. Para el historiador Eric Hobsbawn:

“En los años noventa se calificaba de posmodernos a filósofos, científicos sociales, antropólogos, historiadores y a practicantes de otras disciplinas que nunca habían tendido a tomar prestada su terminología de las vanguardias artísticas, ni tan siquiera cuando estaban asociados a ellas... Todas estas *posmodernidades* tenían en común un escepticismo esencial sobre la existencia de una realidad objetiva, y/o la posibilidad de llegar a una comprensión consensuada de ella por medios racionales. Todo tendía a un relativismo radical. Todo, por tanto, cuestionaba la esencia de un mundo que descansaba en supuestos contrarios, a saber, el mundo transformado por la ciencia y por la tecnología basada en ella, y la ideología de progreso que lo reflejaba.” (Ibíd.: 511).

En realidad, esta descripción histórica no es muy distinta de la elaborada por Alasdair MacIntyre, para quien la cultura *emotivista* de las sociedades liberales hace imposible la formulación de verdades objetivas, impersonales. La multiplicidad de opiniones, todas igualmente válidas o legítimas, generaría un escenario caótico que obligaría a uso de la fuerza para definir la unidad y la objetividad (MacIntyre, 2009). Evidentemente, desde este planteamiento, el sujeto estético derivado de la crítica de la modernidad tendería a la fragmentación social, y de su propia identidad, imposibilitando el diálogo y la generación de puntos de vistas compartidos, como querría Rorty.

Otros puntos de vista ofrecen nuevas perspectivas del “fenómeno posmoderno”. La modernidad puede entenderse como un proceso de secularización que supone la retirada de la autoridad divina de los asuntos inmanentes, retirada que la filosofía moderna trató de evitar con un determinado concepto de *razón*¹⁵⁸. Para Antonio Negri, tal y como plantea en su obra

¹⁵⁸ “En la política, como en la metafísica, el tema dominante era pues eliminar la forma medieval de trascendencia que sólo inhibe la producción y el consumo, manteniendo los efectos de dominación de la trascendencia mediante una nueva forma que se adaptara a los modos de asociación y producción de la nueva humanidad... Una nueva forma de mediación encontró su respuesta más adecuada a las formas revolucionarias de inmanencia: un aparato político trascendente... La soberanía se define, pues, tanto en virtud de la trascendencia como de la representación... Por un lado, la trascendencia del soberano no reside en un fundamento externo teológico, sino solamente en la lógica inmanente de las relaciones humanas. Por

Imperio, escrita junto a Michael Hardt, este proceso secularizador supone un reconocimiento del poder creador del plano inmanente; dicho proceso hace que el conocimiento se transforme en “hacer, en práctica de naturaleza transformadora” (Negri, 2002, 78-80). Para Negri, los desarrollos filosóficos producidos entre los siglos XIII y XVI hacen que la “humanidad se apropie de aquello que le había quitado la trascendencia medieval”, esto es, “que los poderes de creación, antes atribuidos exclusivamente a los cielos se hacen descender a la tierra. Se descubre la plenitud del plano de inmanencia (Negri, 2002: 78-80). La fuente de poder, antes situada en el exterior, Dios, se hace inmanente. En este proceso no puede obviarse la filosofía de la inmanencia de Spinoza, que sitúa “a la humanidad y a la naturaleza en la posición de Dios, al transformar el mundo en un territorio de práctica y al afirmar la democracia de la multitud como la forma absoluta de la política” (ibíd.: 84). El cambio de paradigma es un cambio transversal; que afecta a todas las dimensiones del ser humano, desde el conocimiento hasta la política misma. La clave de este cambio es la reducción de la distancia entre lo sagrado y lo profano, entrando en la inmanencia los poderes creadores que antes se situaban en un espacio exterior al cosmos. Desde el plano epistemológico, este cambio supone la “subjetivación” de la realidad objetiva defendida por la tradición clásica. Sujeto y objeto se vuelven indistinguibles en la acción y desaparece el planteamiento de cuestiones absolutas en la línea inmanente de la acción.

Para Negri, la realización de este proceso progresivo de inmanentización no fue fácil. El discurso moderno trató de dominar la idea de inmanencia, sustituyendo el dualismo medieval por un nuevo discurso dualista alrededor de lo trascendental y “el dualismo ontológico de la cultura del Antiguo Régimen debía ser reemplazado por un dualismo funcional y la crisis de la modernidad debía resolverse con la aplicación de los mecanismos adecuados de mediación” (ibíd.: 84-85). Para el posmarxiano spinoziano de Negri, la naturaleza son las prácticas transformadoras, pero para el discurso moderno esas prácticas productivas debían estar formalizadas por un aparato trascendental externo y “la

el otro, la representación que sirve para legitimar este poder soberano a la vez que lo aparta por completo de la multitud de súbditos” (Negri, 2002: 88-89).

naturaleza y la experiencia ya no pueden reconocerse sino a través del filtro de los fenómenos; el conocimiento humano sólo puede alcanzarse a través de la reflexión del intelecto; y el mundo ético únicamente puede comunicarse mediante el esquematismo de la razón. Lo que está en juego es una forma de mediación, es decir, un doblez reflexivo y una especie de trascendencia débil que relativiza la experiencia y revoca toda instancia de lo inmediato y absoluto en la vida y la historia humanas” (Negri, 2002: 84-85). La *inmanencia absoluta*, la acción del movimiento de transformación de lo virtual y lo actual, de la indeterminación en determinación, sin criterio externo o superior, es una renuncia al discurso moderno del sujeto, iniciado por Descartes y continuado por Kant. Para Negri:

“La mediación que invocaba Descartes en su reafirmación del dualismo es asumida por Kant, no en la divinidad, sino en una crítica pseudo-ontológica: en una función ordenadora de la conciencia y en un apetito confuso de la voluntad... Kant nos retrotrae, y es plenamente consciente de ello, a la crisis de la modernidad, cuando propone el descubrimiento del sujeto mismo como crisis, pero esta crisis se presenta dentro de una apología de lo trascendental como el único y exclusivo horizonte del conocimiento y la acción. El mundo se convierte en una arquitectura de formas ideales, la única realidad que se nos concede” (ibíd.: 86-87).

Se plantea ahora un nuevo realismo, un realismo de la acción, de los procesos, que generan transformaciones creativas que dan lugar a nuevos productos en función de los nuevos problemas y necesidades. La realidad es naturaleza culturalizada y cultura naturalizada, objeto subjetivado y sujeto objetivado, “el posmodernismo, nos dice Fredric Jameson, es lo que queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza desaparece para siempre... En un mundo posmoderno, todos los fenómenos y fuerzas son artificiales o, como podrían decir algunos, parte de la historia. La dialéctica moderna de lo interior y lo exterior fue reemplazada por un juego de grados e intensidades, de hibridación y artificialidad” (ibíd.: 179). La diferencia entre sujeto y objeto se ha disuelto, todos los dualismos modernos quedan fundidos en un mismo “plano de inmanencia” generador de formas, de nuevos interiores que no son sino pliegues del flujo de las prácticas sociales (el *deseo* de

Deleuze, el *poder* de Foucault). La naturaleza transformadora de la acción modela nuevas distinciones, nuevos interiores que no son definitivos (formas de identidad estética) y nuevos exteriores, realidades, objetos de conocimiento, que son sólo discursos transformables (discursos producidos dado un contexto de problemas y necesidades). Este proceso no requiere de regulación o supervisión trascendente o trascendental (ibíd.: 179).

Esta línea de pensamiento entronca con los giros prácticos del pensamiento moderno, con la ausencia de referentes externos a la acción misma donde confluyen naturaleza y cultura; la naturaleza genera sus propias soluciones y lo hace bajo la forma de productos culturales, históricos. Para Negri, el pensamiento de Foucault supone una revisión del materialismo histórico que estudia el carácter productivo e infraestructural del poder, entendido como ejercicio, acción práctica. Si las diversas teorías marxistas consideraban “el problema del poder y la reproducción social en el nivel de la superestructura, separado del nivel real, de base, de la producción”, Foucault hace que los elementos que se sitúan en la llamada superestructura se sitúen “dentro de la estructura material fundamental y definir este terreno no sólo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos” (ibíd.: 41). Desde este punto de vista, la identidad personal es un proceso productivo que responde a determinadas condiciones de producción. Se trata de un trabajo de sí mismo donde las formas son creadas mediante el cuidado de sí y la estilización del *sí mismo*. En realidad, en Foucault no se da ningún retorno del sujeto¹⁵⁹, el mundo (lo común) y la identidad personal (lo singular) son objetos producidos por *prácticas* que incluyen una multiplicidad de dimensiones. Este texto de Negri argumenta con claridad esta afirmación:

¹⁵⁹ Como comenta Sebreli, el giro de Foucault del sujeto no supone ninguna novedad, pues sigue una misma sistemática coherente con el resto de su obra; pragmática, problemática, productiva:

“En los últimos años, desde fines de los setenta y durante la década de los ochenta, modificó algunos de sus puntos de vista, dejó a un lado el pos estructuralismo y su pensamiento entró en un nuevo ciclo, el de la *tecnología del yo*, una ética de la preocupación por sí mismo, por la autorrealización en un estilo estético de la vida —una vez más Nietzsche- y desinteresado de los valores universales. Recuperaba así la noción de sujeto... pero no se trataba, sin embargo, de volver al cogito cartesiano y a la filosofía de la conciencia, de los que antes había abominado, sino de un retorno a las prácticas de subjetivación de los clásicos romanos de los siglos I y II” (Sebreli, 2007: 349).

“El cuidado ético del sí mismo reaparece como un poder constitutivo de la auto-creación. ¿Cómo es posible que el autor que tanto se esforzó por convencernos de la muerte del Hombre, el pensador que alzó la bandera del anti-humanismo a lo largo de toda su carrera, termine por defender estos principios centrales de la tradición humanista? ¿Qué es el humanismo después de la muerte del Hombre? O, más bien, ¿Qué es un humanismo anti-humanista?... Spinoza se negó a asignar a la naturaleza humana cualquier ley que fuera diferente de las leyes de la naturaleza en su conjunto... Este humanismo procede directamente del proyecto secularizador del humanismo renacentista o, más precisamente, de su descubrimiento del plano de inmanencia... Hay una estricta continuidad entre el pensamiento religioso que atribuye a dios un poder que está por encima de la naturaleza y el pensamiento secular moderno que atribuye ese mismo poder sobre la naturaleza al Hombre. Como Dios antes que él, este Hombre separado y ubicado por encima de la naturaleza no tiene cabida en la filosofía de la inmanencia. Como Dios, también esta figura trascendente del hombre conduce pronto a la imposición de la jerarquía y la dominación sociales... De modo que el humanismo de las últimas obras de Foucault no debería considerarse contradictorio... Éste es el humanismo posterior a la muerte del Hombre: lo que Foucault llama *le travail de soi sur soi*, el proyecto constitutivo constante de crear y recrear el mundo y a nosotros mismos” (Negri, 2002: 95-96).

El conflicto entre paradigmas es evidente, una fisura que es un *abismo cultural*. El pensamiento de la trascendencia conserva la idea de sujeto, el dualismo (con mayor o menor radicalidad) y las prácticas tienen un sentido último, un *telos*, que remite toda acción a una instancia trascendente y unifica la narrativa vital con un principio, un desarrollo y un final. En la filosofía de la inmanencia desaparece toda instancia exterior, cualitativamente distinta, y la identidad debe forjarse a partir de las necesidades inmanentes que surgen en el tiempo. Desde un punto de vista ético, en el paradigma de la inmanencia no hay esperanza ni temor último. Es la necesidad de creación para solventar problemas lo que guía al sujeto, y todo debe someterse a esto. Pero el paradigma trascendente, humanista, o del *sujeto*, a las prácticas de satisfacción de las necesidades o superación de problemas, en el horizonte *finito* de la inmanencia, se sumaría la realidad superior de la trascendencia, y su horizonte *infinito*.

En la sociedad “posmoderna” aparece un conflicto de postulados de una gran envergadura que enfrenta a la tradición, a la enciclopedia y a la genealogía, siguiendo la tipología de MacIntyre. Para el discurso moderno que trata de defender el proyecto de la Ilustración, la fenomenología hermenéutica de Heidegger, junto a Gadamer, al potenciar las interpretaciones diversas del mundo y de la historia, no sería capaz de aportar un punto de vista normativo que establezca una jerarquía de valores, conduciendo al relativismo:

“Semejante actitud, típica de un cierto posmodernismo, implicaría una ruptura con el espíritu de la Ilustración que afirmaba sobre todo la superioridad y la universalidad de la razón occidental, en detrimento de concepciones míticas o religiosas que se consideran oscurantistas... Es preciso reintroducir en la actividad hermenéutica una dimensión *normativa* y negar que todos los *sentidos sean válidos*. Esta capacidad ética de juzgar, y no meramente de comprender, sólo puede venir de la razón” (Hottois, 1999: 421-422).

El paradigma de la tradición, abierto a la trascendencia, postularía diferentes “ethnos” culturales, prácticas discursivas o juegos del lenguaje, diferentes según su historia, que tienen la finalidad última de presentar lo absoluto en la inmanencia. Son los discursos que tratan de “religar” a un sujeto con una realidad última y se manifestaría en una determinada concepción de la realidad y de la ética. Los diferentes juegos del lenguaje de las comunidades históricas serían discursos inconmensurables que tienen sentido sólo para aquellos que “juegan” con ellos. Aparecerían diferentes grupos o comunidades humanas cuya identidad particular se forjaría a raíz de un determinado “juego de lenguaje” que aportaría una identidad que difícilmente puede trascender el contexto lingüístico en el que juega. Las relaciones entre las diversas comunidades, las diversas formas de comunidad religiosa, la comunidad heredera de la tradición ilustrada y el nuevo paradigma estético, serían inevitablemente *de coexistencia y no de convivencia*.

Para el proyecto ilustrado crítico con el discurso de la modernidad, a través de diferentes categorías, se ha ido disolviendo la noción de sujeto.

Deseo, poder o estructura¹⁶⁰, se sitúan como instancias immanentes productoras de formas, de objetos, de sujetos, de identidad. Es la consecuencia del *anti-humanismo teórico*; “el hombre no era el creador de la historia, sino su producto” (Sebreli, 2007: 274). El nuevo sujeto estético es un producto, formas de sujeción¹⁶¹ a identidades temporales, respuestas parciales y fragmentarias. Como respuesta a esta dinámica estética y variable, las comunidades religiosas reaccionarían contra el fracaso del proyecto ilustrado, y su consecuencia estética, proponiendo proyectos comunes transcendentales que entrarían en conflicto con otros “juegos de lenguaje inconmensurables”. La hipótesis que plantea el paradigma de la tradición a la pregunta por las consecuencias de éste nuevo sujeto es la siguiente; el sujeto estético genera fragmentación social, disuelve o reduce a la privacidad aquello que sirve de aglutinador social y es base de la ética y de la objetividad. Esto haría imposible la comunicación y distanciaria a los sujetos en una búsqueda del bienestar privado pese a los intentos de construcción común que plantea el paradigma de la genealogía.

4.1 El conflicto de identidades.

El discurso de la modernidad ha generado un escenario complejo donde una metodología de comparación histórica describe tres modelos cualitativamente distintos, aunque en el caso de la tradición ilustrada y el paradigma estético el entendimiento puede ser más fácil y es posible atenuar las diferencias, encontrando una perspectiva conciliadora. En ese caso, la modernidad se disolvería en estética; la genealogía sería su culminación. La labor conceptual que se ha propuesto esta investigación, con la finalidad de esclarecer los problemas que se plantea, define los conceptos de *inmanencia* y

¹⁶⁰ Sebreli, siguiendo la obra de Deleuze, determinante en el aparato teórico de Negri, entiende que el libro de Deleuze y Guattari, *El Antiedipo*, “introduce también la noción del *ello deseante* que desplazaba al sujeto. Asomaba así otra palabra fetiche, *deseo*, que sustituiría, en la jerga de moda, a la *estructura* levistraussiana y al *poder* foucaultiano” (Sebreli, 2007: 269)

¹⁶¹ “El término *sujeto* ya no significaba un individuo dotado de conciencia, libertad y responsabilidad; ahora debía entenderse con otra acepción, alguien sometido a una relación de poder. Por añadidura, en francés *sujet* significa, al mismo tiempo que *sujeto*, *sometido*, *súbdito*, y con ese doble sentido jugaba Foucault” (Sebreli, 2007: 318).

trascendencia como útiles válidos para la organización del pensamiento y la investigación científica, al unificar los elementos más significativos de una vasta pluralidad textual. Las múltiples interpretaciones seguirían un patrón constante, dependiendo de si los principios fundamentales de toda argumentación se sitúan en un lugar externo o interno a la inmanencia.

Una vez analizado y estudiado los motivos de la quiebra del modelo epistemológico moderno, que transforma la concepción de la realidad, el estatuto de la ciencia e incluso el lugar del hombre en el mundo, se suceden nuevas consecuencias y problemas de índole social y cultural. Surge entonces el problema de la identidad personal y la identidad grupal; qué identidad, qué subjetivación manifiesta el sujeto de la sociedad de la comunicación después de la crisis de la modernidad, de su paradigma epistemológico, ético y estético.

Surgen como respuesta estos dos modelos. Por una parte, la hegemonía de la forma de sujeto estético, que ha sido necesario describir para aportar las herramientas conceptuales que permiten unificar una pluralidad de desarrollos teóricos en sus postulados comunes. Esta respuesta conceptual permite identificar la forma de sujeto que dominaría, como hipótesis explicativa, en la actualidad. Por otra, las formas comunitarias que engarzan a los sujetos a partir de una trascendencia común, categoría que sintetiza una lógica y un discurso que se diferencia cualitativamente, ontológicamente, del discurso moderno. Estos discursos expresan el *ethnos* de una determinada tradición cultural, una identidad comunitaria que se manifiesta en las prácticas de las distintas comunidades culturales y que plantea un *mundo*, un conjunto de ideas previas o prácticas organizadoras de la conducta que nace en el pasado.

Se hace necesario ahora comparar las formas de discurso comunitario de carácter trascendente con el resto de discursos modernos para explicitar sus diferencias que permitirán fundamentar la conclusión de la investigación. Recurrir ahora al trabajo de Charles Taylor permite comprender mejor el problema de la alteridad; cómo surge la identidad grupal y la necesidad de reconocimiento. Su trabajo pone sobre la mesa la importancia de las

comunidades humanas en la formación de la identidad personal, esto es, cómo los sujetos necesitan de unas condiciones previas para el desarrollo de su identidad¹⁶². El carácter histórico y cultural de estas condiciones dará lugar a la formación de distintas identidades comunitarias que permiten, desde el punto de vista del autor, el desarrollo de la identidad personal.

El subjetivismo de la modernidad y las nociones de *independencia* y *autonomía* han sesgado el carácter dialógico de la identidad en beneficio de la autoafirmación *libre de sus horizontes*, generando, para Taylor, un individualismo patológico que se expresa en la creencia en la auto-fundación del sujeto en su soledad. Pero para Taylor “la autenticidad no puede defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado... El ideal de la auto-elección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo... Las formas de la cultura contemporánea se concentran en la autorrealización por oposición a las exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, que se cierran a la historia o a los lazos de solidaridad... Cerrarse a las exigencias que proceden más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación... destruye las condiciones en las que puede realizarse” (Taylor, 2007: 236-237).

No puede comprenderse lo propio sin la alteridad, el sujeto auténtico se desarrolla gracias a la presencia de los otros y de un horizonte de creencias, actitudes, tradiciones y expectativas que son comunes a las de otros sujetos. El planteamiento de estas cuestiones busca visibilizar elementos que la idea moderna de independencia y de sujeto autónomo había minusvalorado, y que se expresaría, según los planteamientos de esta investigación, bajo la forma de un sujeto estético que crea una identidad privada propia que no es necesario comunicar o enlazar con los otros (como expresaría el pensamiento de Rorty).

¹⁶² Una respuesta parecida al mismo problema la ofrece Alasdair MacIntyre, al analizar el individualismo de la modernidad, la fragmentación de la vida humana en segmentos, y el reconocimiento de la necesidad de narrativas comunes para articularlos (MacIntyre, 2009: 261), del pasado, de la historia, y de las comunidades de las que se deriva la identidad (ibíd.: 272).

La importancia de “lo otro en el sí mismo”, esto es, de las condiciones (mundo de significados, relatos, narrativas) que hacen posible la subjetivación, la identidad personal, supone reconocer el valor de “la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad” como elementos que hacen posible el valor de mí mismo. El horizonte de alteridad es la fuente de sentido de la mismidad. Por eso, para Taylor, el sujeto existe siempre en relación con unos presupuestos, con un mundo “en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor tiene una importancia que es crucial, puedo yo definir mi identidad para mí mismo que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan más allá del yo; presupone esas exigencias” (Taylor, 2007: 237).

A partir de estos postulados es posible acercarse a la comprensión del valor de la alteridad en las sociedades complejas actuales, donde la identidad personal debe comprenderse como algo generado a partir de las perspectivas comunes (narrativas, relatos, prácticas discursivas) que unifican y enlazan a los sujetos en grupos culturales. Si la identidad es un valor diferencial, lo diferencial de mi identidad sólo es posible por la identidad singular que posee el otro al que pertenezco, el grupo, condición de posibilidad de mi propia identidad. Las características del otro grupal van a asentar la propia identidad de los individuos. El planteamiento de estas cuestiones enlazan con la categoría de *trascendencia*, pues son los discursos trascendentes los que fundamentan unas prácticas comunes que integran a los sujetos en un conjunto de elementos discursivos (historia, tradiciones, creencias, expectativas) que comparten entre sí y que les aporta una identidad particular¹⁶³. El carácter particular de esta identidad, su especificidad, les enfrenta con otros grupos particulares que comparten tradiciones (trascendentes) distintas.

¹⁶³ Como se ha mencionado, la modernidad, al desligarse del modelo trascendente de fundamentación, ha necesitado y generado otras formas de integración social, como es el caso de la subjetivación generada por los nacionalismos. Se trataría de productos modernos resultado del fracaso de la modernidad en generar lazos de integración social.

El complejo escenario de la modernidad ha quedado simplificado para tratar de dar respuesta a los problemas planteados. Las identidades de comunidades específicas se enfrentarían a un discurso moderno donde la autonomía privada y el auto-estilizamiento de sí proponen un futuro como horizonte abierto a la creación de identidades.

4.2 Multiculturalismo en la era de la comunicación.

La identidad personal, según lo expuesto más arriba, se forja en la relación con grupos culturales específicos, que no expresan un universal homogéneo sino un particular concreto pues “si los miembros de esos grupos se identifican públicamente con las características, prácticas y valores predominantes en su grupo, podemos preguntarnos si nuestra identidad particular... adquirirá precedencia pública sobre nuestra identidad más universal como personas merecedoras de respeto mutuo, de libertades civiles y políticas, y de oportunidades de llevar una vida decente simplemente por virtud de nuestra igual humanidad” (Taylor, 2001: 21).

A partir del principio de la igualdad y del principio de la diferencia, se han desarrollado dos teorías éticas (que responden a su vez a un determinado paradigma epistemológico). Dentro del pensamiento de la diferencia, el papel de la identidad personal aportada por una comunidad, un conjunto de prácticas o *ethos* cuyo concepto sintetiza prácticas discursivas que el individuo reconoce como significativas. El desarrollo de la identidad personal es posible por la pertenencia a una comunidad, de la que el sujeto deriva significados, ideas, prácticas, hábitos. Pero esas prácticas son el resultado de un proceso histórico particular, que ha dado lugar a un *ethos* propio y no un principio homogéneo universal. Las comunidades son “grupos diferenciales”, que se encuentran separados de otros grupos por los elementos diferenciales que las prácticas culturales han ido generando y conservando a lo largo del tiempo. Las prácticas diferenciales (tradiciones, elementos significativos que los grupos comparten, actitudes concretas) fragmentan el horizonte de homogeneidad humana, pero a

su vez lo enriquecen en su multiplicidad de sentidos. Según MacIntyre, este elemento particular entraría su sentido de la búsqueda del bien, un *telos* universal (MacIntyre, 2009: 72). Las virtudes son las prácticas que, siendo posibles por la pertenencia a una comunidad particular, aspiran a bienes universales.

Sin embargo el ideal de igualdad de la Ilustración liberal, representado por Rousseau o Kant (y Habermas como heredero actual de esa tradición moderna), pone énfasis en elemento de la homogeneidad que enlaza toda diferencia particular. La multiplicidad se sintetiza en el concepto, lo particular en lo universal:

“Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto a todos los demás... Exige que demos reconocimiento y status a algo que no es universalmente compartido. O, dicho de otra manera, sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente –cada quien tiene una identidad- mediante el reconocimiento de lo que es peculiar de cada uno. La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad” (Taylor, 2001: 61-62).

La política de la diferencia cultural, de los grupos culturales que sostienen unas prácticas discursivas específicas, choca con la política de la igualdad formal, un producto de la modernidad que trata entrelazar a los sujetos en base a un principio de homogeneidad universal. La caída del antiguo orden medieval obliga a un nuevo orden de legitimidad, la legitimidad moderna, que tiene en los principios formales y universales del sujeto su mejor expresión. Pero para Taylor, como también será para MacIntyre y Rorty, “la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica... El liberalismo de la dignidad igualitaria... parece un particularismo que se disfraza de universalidad” (ibíd.: 67-68). Todos estos pensadores reconocen el elemento particular del que nace toda tradición, identificando en la modernidad un etnocentrismo disfrazado de universalismo. Sus respuestas son, obviamente, muy distintas.

La constitución de la propia identidad es un proceso que necesita de las condiciones que establece la alteridad grupal y su historia, condiciones variables según las prácticas, valores, y estimaciones procedimentales que un grupo determinado ha establecido (todo lo que ha sido conceptualizado bajo el término pragmático “prácticas discursivas”). La identidad personal necesita de los demás para constituirse y esas formas de la alteridad son, a su vez, específicas, no universales. Pero el paradigma estético introduce un sujeto que complica el escenario un poco más.

Las identidades comunitarias constituidas a lo largo de la historia han sido cuestionadas bajo el paradigma de la multiplicidad; el relato metafísico que una comunidad hereda del pasado deja de cumplir su función constituyente de la identidad y la fragmentación da paso a la formación de identidades nuevas. No es sólo el conflicto entre una razón formal universalista y los contenidos culturales particulares o etnocentristas que enraízan en tradiciones históricas. Ahora aparece el problema de la disolución de la identidad colectiva, la fragmentación de los sujetos y la ausencia de lazos comunes que una *estética de sí* genera o puede generar (hipótesis, tendencia explicativa). Además del conflicto entre los distintos relatos metafísicos y la forma moderna de religación social, se añade la progresiva disolución de la identidad en fragmentos producidos por las estéticas de sí que, nacidas de un paradigma epistemológico distinto, modifican todos los significados y hacen que los individuos generen sus propios discursos. Para Rorty, esa fragmentación debe ser superada cuando se trata de dar respuesta a los problemas comunes, y debe ser respetada cuando se trata del modelo privado de existencia. Para los comunitaristas y los modernos, esa propuesta rompe los lazos sociales, el *telos* común, e impide la comunicación y el entendimiento. Los sujetos se relacionarían ocasionalmente según las necesidades, sin una “aleación” profunda, y la deriva de la subjetividad separaría a los sujetos entre sí. La *confianza* intergrupal, base de la armonía social, se resquebrajaría, y la restauración del orden social requeriría de formas más violentas de actuación política.

Para el paradigma estético, la modernidad generó una serie de instituciones sociales que aportaban identidad al sujeto. Para Negri, la sociedad moderna sería un archipiélago de fábricas de subjetividad pues “las subjetividades producidas en las instituciones modernas se asemejaron a las partes estandarizadas de una máquina producida en serie en una fábrica: el preso, la madre, el obrero, el estudiante, etcétera... Sin embargo, llegó un momento en el que la rigidez de estas partes estandarizadas, de las identidades producidas por las instituciones, llegó a constituir un obstáculo para avanzar para la movilidad y la flexibilidad. El pasaje a la sociedad de control implica la producción de una subjetividad que no fija una identidad, sino que es híbrida y maleable” (Negri, 2002: 304). En la sociedad actual, la crisis del modelo institucional moderno lleva la disolución de las divisiones que definían las identidades. Para Negri, “la producción de la subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico... La indefinición del lugar de la producción corresponde a la indeterminación de la forma de las subjetividades producidas. De modo que podemos considerar que las instituciones sociales imperiales están en un fluido proceso de generación y corrupción de la subjetividad” (ibíd.: 186). En este escenario de decadencia institucional, las nuevas tecnologías de la comunicación son los espacios generativos de las nuevas identidades. Bajo el paradigma estético, la subjetividad es una naturaleza culturalizada, histórica, un artefacto que responde a unas determinadas necesidades de producción y consumo. Para Negri, la comunicación permite la conexión entre sujetos, la generación de lo común, y “el trabajo inmaterial incluye inmediatamente interacciones y cooperaciones sociales... Hoy, la productividad, la riqueza y la creación de superávit social adquieren la forma de la interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas” (Negri, 2002: 273). Una vez más, no es sólo una producción estética de sí sino también una ética de lo común donde el artefacto construido es también colectivo.

Negri, siguiendo a Foucault, distingue entre dos modelos de sociedad: la *sociedad disciplinaria*, donde se da una pluralidad de identidades pero que están definidas por los diversos lugares y momentos de la vida que atraviesa el sujeto (sociedad y economía moderna), y la *sociedad de control*, donde esos

lugares definidos pierden sus contornos y se hibridan las identidades y al sujeto “no le corresponde ninguna identidad y le corresponden todas ellas simultáneamente” (Negri, 2002: 304).

Internet aparece como una tecnología de la comunicación que produce formas de conexión y relación sin un punto central de control. Internet es un rizoma que conecta todos los puntos con todos los puntos generando relaciones y estructuras. Sin embargo, la estabilidad de esas relaciones es precaria, responde a necesidades puntuales. El espacio virtual de internet hace surgir formas de identidad particular y colectiva, que se añaden o se mezclan con las formas de la identidad moderna en crisis, pero esas nuevas formas de identidad no son permanentes o estructurales sino fluidas y volátiles. En esta red sin centro¹⁶⁴ se construyen las nuevas identidades individuales y colectivas; sirve de herramienta para la satisfacción de las necesidades sociales de integración y comunicación. La identidad, en el paradigma genealógico, carece de criterio externo fundamental, todo artefacto construido es un artefacto fallido, desfundado. Si lo estético es lo material sensible en contraposición a lo inteligible, el sujeto estético utiliza estas herramientas sin una meta o criterio fundamental. El rizoma múltiple, una multiplicidad empírica virtual, se auto-estructura para salir del estado de indeterminación sin criterio externo, trascendente o trascendental, sin identidad o esencia.

Richard Sennet se pregunta en *La corrosión del carácter* “¿Cómo sostener relaciones sociales duraderas? ¿Cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en un sociedad compuesta de episodios y fragmentos?” Para Sennet, “las condiciones de la nueva economía se alimentan de una experiencia que va a la deriva en el tiempo, de un lugar a otro, de un empleo a otro... El capitalismo del corto plazo amenaza con corroer el carácter, en especial aquellos aspectos del carácter que unen a

¹⁶⁴ “El modelo en red oligopólico es el que caracteriza a los sistemas de difusión. De acuerdo con este modelo, aplicado, por ejemplo, en los sistemas de radio y televisión, hay un punto único y relativamente fijo de emisión, pero los puntos de recepción son potencialmente infinitos... La red de transmisión se define por su producción centralizada, por la distribución masiva y por la comunicación en un solo sentido... Este modelo oligopólico no es un rizoma sino que tiene una estructura arborescente que subordina todas las ramas a una raíz central” (Negri, 2002: 278).

los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible” (Sennet, 2000: 25). Las nuevas tecnologías de la comunicación parecen responder a necesidades momentáneas, cuyos productos tienen una duración escasa, son productos a corto plazo; relaciones variables y no sostenidas en el tiempo, una vida, según Sennet de “impulsos momentáneos, de acciones a corto plazo, desprovistas de rutinas sostenibles, una vida sin hábitos, es, en el fondo, imaginar una existencia sin sentido” (ibíd.: 45). Las tecnologías de la comunicación trabajan sobre un paradigma estético abierto a la creación y a la movilidad, al desorden y a la flexibilidad en el plano de la identidad personal. Los productos inmateriales de la comunicación son formas de subjetividad y formas de relación grupal que se forjan y se desvanecen con gran celeridad. Se trata de una economía del discurso y del deseo, la necesidad de nuevas formas de autopercepción que superen a las antiguas, la generación estética del yo, y la búsqueda de respuestas para problemas comunes, que obligan a los sujetos al diálogo y la comunicación independientemente de sus fantasías privadas, de su universo estético. La esperanza ético-estética choca con la crítica de la tradición hacia un nuevo modelo que parece no ser capaz de generar identidades sociales duraderas y, por tanto, confianza intergrupal.

El malestar de la comunicación es el resultado de la fractura del suelo epistemológico que sostiene una serie de conceptos cuyos significados dan sentido al conocimiento, la ética y la identidad personal. El cambio de estos significados responde a las fallas en el suelo epistemológico moderno, generándose turbulencias que generan comunidades muy distintas de sentido. La comunicación no depende sólo de un plano tecnológico, y los estudios que tratan de resolver el problema de la incomunicación deben acercarse a los paradigmas que hacen posible la comunicación misma de los sujetos.

El malestar en la comunicación es el resultado de la fragmentación de los cimientos culturales, de la identidad y de los lazos sociales, y de la aparición de un nuevo modelo donde las condiciones no son las tradiciones y las prácticas históricas sino el poder creador de los sujetos ante los nuevos problemas que van apareciendo en el presente. Los puntos de referencia deben producirse en

la actualidad, forjando respuestas temporales y narrativas que dependen de condiciones concretas, discontinuas e históricas. El resultado es el resurgimiento de formas pre-modernas de identidad, un discurso lo suficientemente estable y duradero para hacer frente a los problemas cotidianos y a las novedades que un mundo en cambio constante genera. De ello se deduce un problema cultural generador de nuevos movimientos políticos que llaman a la recomposición ética y al retorno del principio de realidad.

Las consecuencias que genera la crisis del modelo epistemológico moderno van más allá de lo dicho en esta investigación. Sin embargo, una vez identificado el problema, es más fácil abordar el estudio de nuevas cuestiones y nuevas consecuencias que tienen lugar en la sociedad actual. Identificar el problema que sufre la actual sociedad de la comunicación es la primera condición para atenuar su malestar. Esta investigación ha tratado de aportar una luz conceptual que ponga orden en la multiplicidad del conocimiento y permita organizar la realidad humana de una forma más ordenada para poder reducir la incertidumbre.

CAPÍTULO 4

Conclusión

1. La emergencia del nuevo sujeto

A partir de la crisis del modelo epistemológico moderno, esta investigación ha tratado de poner de relieve las nuevas concepciones epistemológicas que se han sucedido en la modernidad, analizando sus consecuencias, no sólo científicas, sino también culturales, sociales y políticas. A partir de los diferentes modelos descritos, se construye un concepto, abstracción de diferencias, *el sujeto estético*, que trata de dar una respuesta a la pregunta por la forma de sujeto hegemónica de la actualidad. La siguiente pregunta, las consecuencias que genera la aparición de este nuevo sujeto, obtiene la siguiente respuesta; la aparición de un nuevo sujeto genera una incompatibilidad inconmensurable entre modelos que impiden la formación de una verdadera comunicación.

La aparición de este sujeto explica la confrontación de modelos y define un estado de incertidumbre que impide la comunicación. La presencia de otras formas de sujeto que responden a diferentes paradigmas *onto-epistemológicos* explica la dificultad de alcanzar acuerdos y la formación de colectivos o agrupaciones políticas, sociales y culturales que tratan de defender paradigmas distintos. Sin embargo, el escenario planteado es una fotografía estática de un proceso en movimiento, una tendencia hegemónica en un determinado momento de la historia. La investigación responde a unos problemas y unas preguntas que tienen lugar en la línea de la historia; su continuidad es posible por el replanteamiento de los problemas, la generación de nuevas preguntas y la aparición de posibles nuevas respuestas, que parten de un conjunto de significados previos (mundo) que lo hacen posible.

La fisura en la sociedad de la comunicación se explica por la presencia de diferentes paradigmas epistemológicos incompatibles que esta investigación ha identificado, descrito, clasificado y diferenciado. Se trata de un proceso que permite aportar las lentes necesarias, en la forma de conceptos, que permiten abordar un material cultural extenso y múltiple, generando una respuesta que ayude a comprender las dinámicas sociales y sus nuevos productos.

El sujeto moderno, postulado epistemológico que sustituía al realismo antiguo, fue un objeto problemático. El idealismo epistemológico planteaba el problema de la relación del sujeto con la realidad externa, que aparecía como un producto de la propia mente subjetiva, idealismo radical, o quedaba simplemente como un objeto incognoscible. Las críticas a esta concepción epistemológica han generado un sujeto inmanente, fundido con su mundo, que no renuncia ni a la realidad del mundo ni a la propia subjetividad que lo conoce. La acción aparece como una categoría fundamental a partir de la cual se plantean una serie de procesos de conocimiento, comunicación y creación. Se sustituye así una comprensión del conocimiento que distinguía entre cualidades objetivas, las de las cosas “en sí mismas”, de las cualidades subjetivas, que son el resultado de la relación de una cosa con el sujeto. La distinción entre lo que es subjetivo (la imagen de una cosa) y lo que es objetivo (la cosa misma) es abandonada; las denominadas cualidades secundarias, frente a las cualidades objetivas o reales, son consideradas cualidades también reales, acontecimientos reales. La percepción de las cosas por parte del sujeto es un acontecimiento real, objetivo, es el resultado de un campo relacional de sucesos reales. Ya no hay una realidad debilitada, la realidad percibida o subjetiva, que tiene por debajo una realidad fundamental, primaria y objetiva, sustrato o esencia de la cosa percibida. El dualismo de las cualidades primarias y las cualidades secundarias, de lo subjetivo y lo objetivo, es sustituido por una comprensión epistemológica de la realidad como un campo relacional donde sujeto y objeto generan un *acontecimiento real*.

Esta comprensión epistemológica abandona la separación sujeto/objeto y aborda el conocimiento como un campo de relaciones. La teoría de la realidad

como correspondencia, la necesidad de establecer un lazo entre las ideas de la mente (o entre el lenguaje) y las cosas “en sí mismas”, lo externo o independiente al sujeto, ya no es necesaria. Surge así la posibilidad de una nueva teoría de la comunicación donde los lenguajes remiten a otros lenguajes en un sistema de relaciones que se generan a partir de determinadas condiciones históricas, prácticas, reales y no meramente posibles.

La respuesta kantiana a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia demuestra ser problemática. Al proponer dos orígenes diferentes para el conocimiento, principios del entendimiento y contenidos de la experiencia, perpetúa el dualismo, pues sitúa a un sujeto fuera de la contingencia de la experiencia, situándose por encima del mundo y de la historia. Ahora el sujeto es esa relación descrita, ese acontecimiento relacional en el que se dan sujeto y mundo experimentalmente. No se pierde aquí ninguna realidad, pues el suceso de las cosas dichas por el sujeto es la máxima realidad. Las condiciones de posibilidad de la experiencia son ahora condiciones reales. Son condiciones experimentales, no trascendentales, sucesos, acciones, acontecimientos. Las condiciones que producen, fabrican o crean el conocimiento son problemas, problematizaciones. El acontecimiento de la aparición de un problema real, en el que participa conjuntamente el sujeto y el mundo, es la condición para la aparición de toda una serie de desarrollos hipotéticos y teóricos que buscan suturar la fisura abierta por un problema. La inmanentización de las condiciones trascendentales hace que éstas se sitúen en la línea de la acción y del tiempo. No existe ahora un punto de referencia exterior al mundo, sino un punto de vista interno al mundo mismo, problemas, desde los cuales se buscan tentativas de solución. Este punto de vista es inmanente a la historia y, por tanto, está abierto al cambio y a la transformación, a la aparición de nuevos problemas y de nuevas soluciones posibles. El conocimiento es un producto dadas ciertas condiciones problemáticas, y ahora también la identidad personal es un constructo discursivo dadas las necesidades planteadas. El sujeto no supervisa desde fuera el mundo, sino que ve el mundo desde los problemas internos al mundo, desde una “inmanencia problemática” que cambia con el tiempo y que obliga a la búsqueda de

soluciones. Los discursos son prácticas que pueden dejar de tener utilidad al aparecer nuevos problemas, lo que obliga a un proceso constructivo que genera nuevos discursos, pues la identidad no es una respuesta definitiva y final. La pregunta, ¿quién soy yo en este momento de la historia?, es una *condición permanente* que ofrece diferentes respuestas al situarse en la contingente línea de la historia.

Sin embargo, esta visión estética de la identidad personal ha tratado de ser definida dentro de un paradigma “ético-estético”, no meramente estético. Las respuestas a las preguntas por la personalidad privada son un “cuidado de sí” que no se cierra al trato de los otros, pues se trata de una condición necesaria para la ética, pero no suficiente. Surgen entonces una serie de problemas “ético-estéticos”, problemas comunes que obligan a los sujetos a la comunicación y a la generación de identidades comunes. Se trata ahora de las condiciones que plantean el problema de la solidaridad y la cooperación entre sujetos, una solidaridad, en el sentido rortiano del término, que debe acontecer tanto en un ámbito científico (conseguir producir consenso científico), como en un ámbito social o político (conseguir una ética pública y una aproximación entre sujetos que componga intereses comunes). No son iguales los problemas de la ciencia física que los problemas sociales, pero responden a una misma *lógica de la investigación*; definir problemas y buscar soluciones que eliminen el malestar del desconocimiento o del dolor humano. En el plano social, esta superación de los límites impuestos por los problemas se manifiesta en lograr la unidad de intereses, lo que hace de la comunicación la herramienta necesaria para el desarrollo de esta propuesta “ético-estética”. El sujeto no se limita a producir su propia identidad privada sino que está obligado al trato con los otros, a producir *comunidad*.

La comunicación busca resolver el problema de la distancia entre sujetos, produciendo discursos que permitan ver como propios los problemas, necesidades e intereses ajenos. La actividad discursiva del hombre tiene la finalidad de reducir la diferencia entre sujetos y de producir procesos de identificación, de solidaridad y de comprensión de intereses comunes. Se trata

de superar la distancia problemática que plantea el otro sin reducir al otro al sí mismo; conservar la autonomía del otro reconociendo una misma identidad de problemas, necesidades e intereses. Para ello, muchas herramientas discursivas pueden servir para superar el problema de la distancia que crea barreras entre sujetos, y el arte, el cine, la literatura o la publicidad, pueden servir como herramientas discursivas para desdibujar la distancia entre sujetos. Este proceso requiere de una actividad estética, de una construcción discursiva que tiene por finalidad la expansión del sujeto privado hacia *el otro*, generando una comunidad más inclusivista. Es una ética-estética que tiene en las herramientas de la comunicación la posibilidad de producir una comunidad global todavía por venir.

Por tanto, la transformación de la epistemología moderna da lugar a una nueva visión del conocimiento, la ética y la identidad personal que no produce necesariamente sujetos cerrados en su propia individualidad, sino que se abre a un proceso “ético-estético” de comunicación que parte de unas condiciones problemáticas reales (la distancia entre sujetos) y que busca acercar creando hipótesis útiles que requieren de la creatividad y la imaginación. Los problemas se definen de nuevas maneras dadas las nuevas necesidades y requieren de nuevas respuestas posibles. El sujeto estético tiene la capacidad de comunicación y solidaridad, de unión con los otros gracias al lenguaje y a la producción, mediante su capacidad inventiva e imaginativa, de nuevos discursos que toman múltiples formas (cine, literatura, publicidad) y que deben servir a esas condiciones éticas definidas. Existe pues la necesidad de interconectar a los sujetos y demostrar que las distancias entre ellos son sólo aparentes. Sin embargo, esto no significa que la cercanía entre sujetos esté dada de antemano; ésta hay que producirla y puede no acontecer. Requiere de un esfuerzo ético de comunicación y creación que no tiene el éxito asegurado. La ética kantiana del deber y de la ley es sustituida por una ética inmanente que plantea condiciones problemáticas que hay que superar, como son los acontecimientos que distancian y separan a los sujetos, y el trabajo ético-estético debe producir la solidaridad y la unidad entre sujetos, un interés que es el mismo al habitar un planeta común. La ética no se entiende de una manera

conceptual-trascendental, sino que es una práctica corporal, que integra lo empírico kantiano, las emociones y los sentimientos como elementos clave para ese proceso de identificación de intereses, de empatía y solidaridad en el sufrimiento humano y en su esfuerzo por su superación.

Si bien la visión pragmática del lenguaje genera este sujeto, también surge la posibilidad, desde esa inmanencia del lenguaje y de la acción, de la pregunta por el fundamento. A partir de esta pregunta se trasciende radicalmente la inmanencia y surgen respuestas distintas. Esta pregunta última, pronunciada en el pasado, generó respuestas que se transmiten mediante narrativas y se conservan en la memoria del presente. Acontecen en la actualidad en forma de prácticas que generan formas distintas de subjetivación y una religación ética individual y colectiva más vertical que horizontal, y más receptiva que productiva.

2. El conflicto epistemológico y la hipótesis de coexistencia.

Las sociedades occidentales han experimentado procesos de secularización donde las prácticas religiosas han sido sustituidas por otras prácticas discursivas que tratan de responder a los problemas de la existencia humana sin hacer referencia a una instancia trascendente. Este proceso es el reflejo de la inmanentización de la epistemología, una inmanentización de la trascendencia que abandona la idea de una realidad externa al sujeto mismo para describir un proceso que tiene su origen en el tiempo y busca sus soluciones en él. No hay un punto de vista externo al proceso y el proceso mismo genera su propio punto de vista, con la aparición de las condiciones problemáticas de la investigación. Este es el marco epistemológico de una nueva teoría de la comunicación; el referente del lenguaje no es la “realidad objetiva” sino una red indefinida de lenguaje que se teje y se “reteje” cuando hay que construir nuevos discursos para tratar de resolver nuevos problemas. El sentido del lenguaje es el lenguaje, y no una realidad externa a él, pues ésta no

puede ser expresada, es inefable; sólo mediante el lenguaje puede el sujeto hacer frente a los problemas. Las herramientas de la comunicación permiten la composición de lenguajes, el acuerdo y el consenso entre los discursos que unen a los sujetos al construir un mismo lenguaje común. Pero el impulso de expresión de lo inexpresable añade un elemento trascendente a la inmanencia que sigue perpetuándose en la actualidad.

El consenso científico y el consenso social son alcanzados gracias a la comunicación de las herramientas que son demostradas válidas, exitosas. Los problemas se resuelven gracias a las herramientas construidas por los sujetos, que pueden ser comunicadas y compartidas. Se distingue entonces entre problemas públicos, donde deben participar todos los sujetos en la construcción de un discurso común que responda a problemas comunes, y los problemas que no requieren de la participación de otros (estética privada). En ambos casos se trata de una construcción discursiva, la de las cosas dichas por los sujetos.

Esta cuestión es vista como problemática desde otros puntos de vista epistemológicos, paradigmas o tradiciones de pensamiento. Por una parte, estos otros discursos temen que la construcción de estéticas privadas disuelvan la identidad cultural común heredada históricamente. Las respuestas que hasta el momento había ofrecido la religión, como práctica discursiva comunitaria, son buscadas por los sujetos de manera privada y autónoma. Para este otro paradigma, esto provoca la desintegración de la cultura, condición de posibilidad de la confianza, la armonía social y la ética. Desde el punto de vista del conocimiento, se produce la pérdida del sentido de lo real al carecer de un punto de referencia externo, objetivo en su sentido clásico. El sentido del lenguaje debe remitir a algo indecible pero real que ponga fin a la cadena de discurso. Surge así el discurso religioso como práctica que plantea otra teoría de la comunicación; comunicación con lo indecible, con el misterio trascendente. *Nombrar lo sagrado* generaría un punto de referencia, el nombre, capaz de articular toda la cadena de los sujetos sociales entorno a un significante nodal generador de identidad individual y colectiva. Los nombres conservarían la

identidad independientemente de los cambios de las propiedades descriptivas del objeto (Kripke, 1995).

Las diferentes narrativas y sus personajes centrales, nombres propios fundamentales, servirían para hacer referencia a esa realidad inexpressable, un discurso que las diferentes comunidades culturales (cristianismo, judaísmo, islam) compartirían. Los nombres fundamentales que articularían las narrativas míticas, servirían para fijar la identidad de los sujetos, el otro como condición de subjetivación, y articularían a los sujetos en función de un mismo referente nominal. La trascendencia del misterio último, expresada por los nombres de los discursos míticos, genera un principio de identidad individual y colectiva. Siguiendo y usando a Kripke (1995), se concluye que el nombre es la fuente de identidad, y la identidad remite a un acto histórico de nominación que tiene como referente una realidad inefable (el misterio).

En este escenario se plantean propuestas que tratan de recuperar el sentido de la identidad y de la realidad, supuestamente perdida, añadiendo a las experiencias estéticas y a la práctica de dominio científico de problemas el sometimiento a una realidad superior que ningún lenguaje puede dominar pero que el discurso mítico puede presentar, a pesar del carácter inefable del objeto. Surgen formas distintas de subjetivación y modelos epistemológicos en conflicto que plantan procedencias inconmensurables. El pluralismo del sujeto estético chocaría frontalmente con las prácticas discursivas religiosas que han cristalizado en un *ethos* cultural que trata de fijar de forma perenne la identidad y la moral de los sujetos. La repetición de las narrativas y de los personajes históricos actualizan la trascendencia en la inmanencia, pero de forma fallida. El significado de nombre, el referente, escapa siempre, una nominación incompleta, pero el nombre permite conservar la identidad de un objeto ausente por su trascendencia. Ese objeto “sublime” carece de sentido en el paradigma estético. La diferencia radical del paradigma de *la tradición* es una diferencia relativa, de grado, para el paradigma de *la genealogía*. Se trata de una fisura onto-epistemológica que impide una comunicación real y *plantea la solución de la coexistencia sin convivencia*. Si esta investigación buscaba las causas

profundas de la incertidumbre en la comunicación para contribuir al tránsito de una situación de indeterminación en la comunicación a una comunicación más fluida, determinada y comprensiva, la búsqueda de la coexistencia es la solución que, sin impedir el conflicto, trata de evitar la atomización absoluta y la incomunicabilidad total.

El sujeto estético y el conflicto cultural (consecuencia) son respuestas dadas a partir de preguntas históricas. Las respuestas históricas generan nuevas preguntas que no hubieran sido posibles sin las respuestas alcanzadas. Por tanto, el final de la investigación genera nuevas preguntas que podrán ser abordadas por nuevas investigaciones futuras. Sin embargo, la incertidumbre de las nuevas preguntas no deben hacer olvidar el conocimiento alcanzado; las lentes conceptuales generadas permiten distinguir entre modelos, ordenar el conocimiento, y generar los conceptos que deben aplicarse en las futuras preguntas. Se abren entonces futuros problemas de investigación que no hubieran sido posibles sin los avances que esta investigación aporta. El proceso hermenéutico del conocimiento pone en relación nuevas preguntas con las respuestas del pasado y los conceptos del pasado se funden con los problemas del presente para generar nuevas repuestas. Quizá el futuro pueda añadir la convivencia a la coexistencia, pero esta no es la conclusión de esta investigación en este momento del tiempo.

3. Futuras líneas de investigación

El problema epistemológico que causa malestar en la sociedad de la comunicación es el problema de las diferentes tradiciones culturales de pensamiento. Estas tradiciones han generado muy diferentes respuestas a los problemas planteados, una diferencia que alcanza incluso a los problemas mismos; lo que para una tradición de pensamiento es un problema, para otra no lo es. Esto da como resultado la cristalización de diferentes paradigmas epistemológicos de los que se deducen diferentes formas culturales que

generan distintos procesos de subjetivación. La identidad personal y colectiva es dependiente del suelo de pensamientos de una tradición, del suelo epistemológico. La subjetividad estética, generada a partir del paradigma descrito en la investigación, emerge como una forma de subjetividad que trata de alcanzar hegemonía en el escenario conflictivo planteado. Las propiedades de dicho paradigma, *anti-esencialismo*, *antirrepresentacionismo*, construccionismo del conocimiento y de la identidad personal, dan lugar a una visión de la subjetividad como un material plástico, construible, susceptible de transformación. Los nuevos estudios culturales son el área académica, especialmente en el mundo anglosajón, que abordan las nuevas formas de identidad que este nuevo paradigma permite. Estos análisis abordan la construcción de significados culturales, la producción de la identidad mediante las nuevas tecnologías de la información y la televisión, y los problemas multiculturales que se derivan de la aparición de nuevas identidades culturales híbridas. Los estudios de género, el análisis de la emergencia de la juventud y los nuevos movimientos de protesta social han sido posibles gracias a los nuevos postulados epistemológicos que permiten la construcción discursiva de la subjetividad (Barker, 2000; Negri, 2002, 2004). Esta investigación se ha preguntado por las condiciones teóricas que han hecho posible la aparición de nuevas formas de subjetividad; una vez dominado el plano teórico gracias a la investigación es posible desarrollar líneas específicas de investigación social y cultural.

En los estudios culturales, los conceptos de *escenario fragmentado*, de *hegemonía* y de *liderazgo* son claves para comprender la realidad social. Si este nuevo paradigma ha permitido la aparición de nuevas formas de subjetividad estudiadas por los nuevos estudios culturales, no pueden obviarse los nuevos movimientos que emergen cuestionando las bases epistemológicas del paradigma estético. La hegemonía del paradigma estético y el liderazgo del nuevo sujeto, como corriente de pensamiento dominante, es el resultado de una interpretación histórica de los fenómenos de cambio cultural. El significado de la historia, la apertura al cambio y la lucha entre paradigmas y formas de subjetividad, obliga a reconocer que el resultado de la investigación es una

hipótesis que puede revertirse o cambiar en el futuro. Distintos movimientos de carácter étnico, cultural o religioso, asentados en un paradigma distinto, luchan en un escenario fragmentado por alcanzar la hegemonía y un nuevo liderazgo. Este escenario problemático obliga a tener en cuenta las formas de subjetividad colectiva que se oponen al nuevo paradigma estético y que dificultan la comunicación y el entendimiento. Se trata de un conflicto político-cultural cuyas bases epistemológicas han sido estudiadas en esta investigación.

Por otra parte, toda investigación social requiere de una red de conceptos, teoría, que es la base para la visualización de fenómenos de la realidad social. El carácter novedoso del nuevo paradigma obliga a investigaciones teóricas que aporten nuevos conceptos que pueden ser testados a través de metodologías cuantitativas y/o cualitativas. El trabajo conceptual de esta investigación pretende aportar nuevos conceptos que pueden ser llenados con material “empírico” de la realidad social, es decir, la traducción empírica de la teoría. Por tanto, si bien esta investigación no se mueve de las preguntas suscitadas en torno a los paradigmas de la investigación social, no por ello deja de tener valor para los estudios de investigación, pues su interés se centra en el plano teórico-conceptual, condición de posibilidad de la investigación social misma. Los estudios de investigación social han reconocido que los estudios del movimiento intelectual etiquetado como “posmodernismo” son muy recientes y se necesitan nuevas investigaciones (Corbetta, 2003).

Por último, este nuevo sujeto afecta los nuevos hábitos de consumo y las expectativas de los ciudadanos hacia las instituciones sociales. Las líneas de investigación que suscita este paradigma se encaminan hacia la teoría de la democracia, la participación ciudadana y las nuevas demandas sociales. La responsabilidad social aparece como un nuevo fenómeno social que obliga (o debería obligar) a las empresas, las organizaciones y al mismo ciudadano a un cuidado ético de su entorno social y ambiental. Si del estudio de los paradigmas epistemológicos se deducen importantes consecuencias éticas, es posible establecer una relación entre el nuevo paradigma epistemológico, su

correspondiente forma ética y las exigencias de responsabilidad, transparencia y solidaridad. Dado que no existe un único modelo ético, y los distintos modelos están en conflicto, existe todavía un largo camino para clarificar teóricamente la situación y pasar de un estado de desconocimiento a un estado de mayor claridad y visibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. (2002): Para un materialismo aleatorio, Arena Libros, Madrid.

Armstrong, K. (2009A): Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam, Tusquets Editores, Barcelona.

Armstrong, K. (2009B): En defensa de Dios, El sentido de la religión, Ed. Paidós, Barcelona.

Ayer, A. J. (1971): Lenguaje, verdad y lógica, Ed. Martínez Roca, Barcelona.

Ayer, A. J. (1993): El positivismo lógico, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Barker, C. (2000): Cultural Studies, Theory and practice, Sage Publications, London.

Brandom, R. B. (2000): Rorty and his Critics, Blackwell, Oxford.

Barroso Ramos, M. (2006): Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze, Tesis doctoral, Universidad de la Laguna.

Bell, D. (1973): The coming of post-industrial society: A venture in social forecasting, Basic Books, New York.

Benavides Delgado, J. (1995): La presencia de la publicidad en la construcción de la cultura y la identidad, En: Estudios sobre consumo, Nº 35, pág. 41-64.

Benavides Delgado, J. (1997): Lenguaje publicitario, hacia un estudio del lenguaje en los medios, Síntesis, Madrid.

Benavides Delgado, J. (2004): La ética y los medios de comunicación en el ámbito de la cultura publicitaria. Una aproximación conceptual, En: Medios de Comunicación: información, espectáculo, manipulación, pág. 81-130, Editorial Verbo Divino.

Benavides Delgado, J. (2008): Los medios de comunicación en la actual coyuntura: la necesidad de rectificar, En: Pensar la publicidad: revista internacional de investigaciones publicitarias, Vol. 2, Nº 1, pág. 79-92.

Benavides Delgado, J. (2011): La opinión pública y los medios de comunicación social, En: Profesionales y Vida Pública, A. Hortal y X. Etcheverría, eds., Desclee de Brouwer, Bilbao.

Berguer, P. y Luckmann, T. (1967): La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires.

Boghossian, P. (2009): El miedo al conocimiento, contra el relativismo y el constructivismo, Alianza Editorial, Madrid.

Borghesi, M. (2007): Secularización y nihilismo, Cristianismo y cultura contemporánea, Ediciones Encuentro, Madrid.

Caffarena, J. G. (2007): El Enigma y el Misterio, Una filosofía de la religión, Editorial Trotta, Madrid.

Carnap, R. (1969): The Logical Structure of the World, University of California Press, Berkeley.

Cassirer, Ernst (1993): Kant, Vida y Doctrina, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Cassirer, Ernst (2008): La filosofía de la Ilustración, Fondo de Cultura Económica.

Castro Orellana, R. (2005): Ética para un rostro de arena: Michael Foucault y el cuidado de la libertad, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Cohen, H. (2004): La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo, Anthropos Editorial, Barcelona.

Corbetta, P. (2003): Metodología y técnicas de investigación social, McGraw Hill, Madrid.

Cortina, A. (1994): Ética mínima, Introducción a la filosofía práctica, Tecnos, Madrid.

Cortina, A. (2010): Ética sin moral, Editorial Tecnos, Madrid.

D'Agostini, F. (2000): Analíticos y Continentales, Cátedra, Madrid.

Del Rey Morató, J. (2011): Antropología filosófica de la comunicación, El inquietante soliloquio del hombre ante el espejo, Ed. Fragua, Madrid.

Descartes, R. (2008): Discurso del método y Meditaciones metafísicas, Ed. Tecnos, Madrid.

Descombes, V. (1998): Lo mismo y lo otro, cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978), Ediciones Cátedra, Madrid.

Deleuze, G (1980): Diálogos con Claire Parnet, Pretextos, Valencia.

Deleuze, G. (1981): Empirismo y Subjetividad, Gedisa, Madrid.

Deleuze, G. (2001A): Spinoza, Filosofía Práctica, Tusquets, Barcelona.

Deleuze, G. (2001B): ¿Qué es la filosofía?, Anagrama, Barcelona.

Deleuze, G. (2002A): Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barcelona.

Deleuze, G. (2002B): Diferencia y repetición, Amorrortu, Buenos Aires.

Deleuze, G. (2003): Foucault, Paidós, Barcelona.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004): Mil mesetas, Pre-Textos, Valencia.

Deleuze, G. (2005A): La isla desierta y otros textos, Textos y entrevistas (1953-1974), Pre-textos, Valencia.

Deleuze, G. (2005B): Lógica del sentido, Paidós, Barcelona.

Deleuze, G. (2007): Dos regímenes de locos, Textos y entrevistas (1975-1995), Pre-textos, Valencia.

Dewey, J. (2000): La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Dewey, J. (1950): Lógica, Teoría de la investigación, Fondo de Cultura Económica, México.

Dewey, J. (2008): Teoría de la valoración, Un debate con el positivismo sobre la dicotomía hechos y valores, Biblioteca Nueva, Madrid.

Díaz Marsá, M. (2002): Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Diéguez Lucena, A. (2011): La evolución del conocimiento, De la mente animal a la mente humana, Biblioteca Nueva, Madrid.

Dosse, F. (2004A): Historia del estructuralismo, Tomo I: El campo del signo, 1945-1966, Ediciones Akal, Madrid.

Dosse, F. (2004B): Historia del estructuralismo, Tomo II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días, Ediciones Akal, Madrid.

Dosse, F. (2009): Gilles Deleuze y Felix Guattari, Biografía cruzada, Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires.

Eagleton T. (2006): La Estética como Ideología, Editorial Trotta, Madrid.

Faerna, Á. M. (1996): Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento, Siglo XXI, Madrid.

Fernández Beites, P. (2000): El hombre relativista en los medios audiovisuales; la encarnación del absurdo en Comunicación Audiovisual y Desarrollo de las Regiones, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 232-248.

Fernández Beites, P. (2010): Tiempo y sujeto, después de Heidegger, Editorial Encuentro, Madrid.

Foucault, M. (1999A): Estrategias de poder, Obras esenciales, Volumen II, Paidós, Barcelona.

Foucault, M. (1999B): Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, Paidós, Barcelona.

Foucault, M. (2004): Nietzsche, la genealogía, la Historia, Pretextos, Valencia.

Foucault, M. (2005A): Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas, Siglo XXI, Madrid.

Foucault, M. (2005B): Vigilar y castigar, El nacimiento de la prisión, Siglo XXI, Madrid.

Foucault, M. (2005C): Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber, Siglo XXI, Madrid.

Foucault, M. (2005D): Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres, Siglo XXI, Madrid.

Foucault, M. (2005E): Historia de la sexualidad III, El cuidado de sí, Siglo XXI, Madrid.

Foucault, M. (2006): La arqueología del saber, Siglo XXI, Mexico.

Galileo, G. (1981): El ensayador, Ed. Aguilar, Buenos Aires.

Gadamer, H.G. (2007): Verdad y Método, I, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Gadamer, H.G. (2010): Verdad y Método, II, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Glucksmann, A. (1978): Los maestros pensadores, Anagrama, Barcelona.

Hanson, N. R. (1977): Patrones de descubrimiento, Ed. Alianza, Madrid.

Grondin, J. (2008): ¿Qué es la hermenéutica?, Ed. Herder, Barcelona.

Gómez, C. (ed.) (2007): Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX, Ed. Alianza, Madrid.

Habermas, J (1990): Pensamiento postmetafísico, Alfaguara, Madrid.

Habermas, J. (2002A): La lógica de las ciencias sociales, Ed. Tecnos, Madrid.

Habermas, J. (2002B): Ensayos políticos, Ediciones Península, Barcelona.

Habermas, J. (2008): El discurso de la modernidad, Katz Editores, Madrid.

Harman, G. (1965): The inference to the best explanation, en Philosophical Review 74.

Hegel, G. W. F (2004): Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Heidegger, Martin (1998): Caminos del Bosque, Alianza Editorial, Madrid.

Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2005): Dialéctica de la Ilustración, Editorial Trotta, Madrid.

Hottois, G. (1999): Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad, Ed. Cátedra, Madrid.

Hobsbawn, E. (2003): Historia del Siglo XX, Editorial Crítica, Barcelona.

Hume, D. (2005): Tratado de la naturaleza humana, Ed. Tecnos, Madrid.

Hume, D. (2007): Investigación sobre el conocimiento humano, Ed. Alianza, Madrid.

Husserl, E. (1962): La filosofía como ciencia estricta, Editorial Nova, Buenos Aires.

Husserl, E. (1991): La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Ed. Crítica, Barcelona.

James, W. (2007): Pragmatismo, Un nuevo nombre para viejas formas de pensar, Alianza Editorial, Madrid.

Kant, I. (2003): Crítica de la razón pura, Alfaguara, Madrid.

Kant, I. (2004): ¿Qué es la Ilustración?, Alianza Editorial, Madrid.

Kant, I. (2009A): Crítica de la razón práctica, Alianza Editorial, Madrid.

Kant, I. (2009B): Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Ediciones Encuentro, Madrid.

Kant, I. (2009C): La religión dentro de los límites de la mera Razón, Alianza Editorial, Madrid.

Kepel, G. (2004): La revancha de Dios, Alianza Editorial, Madrid.

Koselleck, R. (2003): Aceleración, prognosis y secularización, Pre-textos, Valencia.

Koyré, A. (1994): Pensar la ciencia; la influencia de las concepciones filosóficas en las teorías científicas, Paídos, Barcelona.

Koyré, A. (1999): Del universo cerrado al universo infinito, Siglo XXI, Madrid.

Kuhn, T.S. (2006): La estructura de las revoluciones científicas, Fondo de Cultura Económica, México.

Lakoff G. y Johnson. M. (1986): Metáforas de la vida cotidiana, Ed. Cátedra, Madrid.

Lévi-Strauss C. (1964): El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Lévi-Strauss C. (1968): Antropología Estructural, EUDEBA, Buenos Aires.

Lorentz, K. (1984): La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual, En: Lorentz, K. y Wuketits, F. M. La evolución del pensamiento, Argos-Vergara, Barcelona.

Luckmann, T. (2008): Conocimiento y sociedad, Ensayos sobre acción, religión y comunicación, Editorial Trotta, Madrid.

Lukes, S. (2007): El poder, Un enfoque radical, Editorial Siglo XXI, Madrid.

Lyotard, J.F. (2004): La condición posmoderna, Cátedra, Madrid.

Martin, M. (Ed.) (2010): Introducción al ateísmo, Editorial Akal, Madrid.

Martínez Freire, P. (1995): La nueva filosofía de la mente, Gedisa, Barcelona.

McCarthy, T. (1987): La teoría crítica de Jürgen Habermas, Tecnos, Madrid.

MacIntyre, A. (1992): Tres versiones rivales de la Ética, Enciclopedia, Genealogía y Tradición, Ediciones Rialp, Madrid.

MacIntyre, A. (1993): Tras la virtud, Crítica, Madrid..

Muñoz, J. y Velarde, J. (2000): Compendio de Epistemología, Madrid Editorial Trotta.

Neurath, O. (1993): Propositiones protocolares, En: A. Ayer (comp.), El positivismo lógico, FCE. Madrid.

Nietzsche, F (1988): La gaya ciencia, Akal, Barcelona, 1988.

Nietzsche, F. (1996): Más allá del bien y del mal, Biblioteca EDAF, Madrid.

Nietzsche, F. (2001): La genealogía de la moral, Alianza Editorial, Madrid.

Nietzsche, F. (2003): El nacimiento de la tragedia, Alianza, Madrid.

Nietzsche, F. (2004): Crepúsculo de los ídolos, Alianza Editorial, Madrid.

Nietzsche, F. (2010): Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento, Editorial Tecnos, Madrid.

Negri, T. y Hardt, M. (2002): Imperio, Paidós, Barcelona.

Negri, T. y Hardt, M. (2004): Multitud, Paidós, Barcelona.

Negro, D. (2009): El mito del hombre nuevo, Ediciones Encuentro, Madrid.

Ortega y Gasset, J. (2003): El tema de nuestro tiempo, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.

Ortega y Gasset, J. (2010): ¿Qué es filosofía?, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.

Pardo, J. L. (2002): Deleuze, Violentar el pensamiento, Ediciones pedagógicas, Madrid.

Pardo, J. L. (2011): El cuerpo sin órganos, Presentación de Gilles Deleuze, Editorial Pre-textos.

Peirce, Ch. S. (1970): Deducción, inducción e hipótesis, Aguilar, Buenos Aires.

Peirce, Ch. S. (1988): El hombre, un signo. Editorial Crítica, Barcelona.

Platón (1997): Diálogos III, Fedón, Banquete y Fedro, Ed. Gredos, Madrid.

Popper, K. R. (1972): Conocimiento objetivo, Ed. Tecnos, Madrid.

Popper, K. R. (1977): La lógica de la investigación científica, Madrid, Ed. Tecnos.

Popper, K.R. (2010): Teoría cuántica y el cisma en Física, Ed. Tecnos, Madrid.

Putnam, H. (1988): Razón, verdad e historia, Ed. Tecnos, Madrid.

Quine, W. v. O. (1962): Dos dogmas del empirismo, En: Desde un punto de vista lógico, Ed. Ariel, Barcelona.

Rivadulla, A. (2003): Revoluciones en física, Ed. Trotta, 2003.

Rivadulla, A. (2003): Realismo e instrumentalismo en Popper, Cuadernos hispanoamericanos, Nº 635, págs. 13-22.

Rivadulla, A. (2004): Éxito, razón y cambio en física: un enfoque instrumental en teoría de la ciencia, Editorial Trotta, 2004.

Rivadulla, A. (2007): Restricciones sin refutaciones de dominios de teorías físicas: Elementos para el debate realismo-instrumentalismo, Eidos: Revista de Filosofía, Nº 6, págs. 10-25.

Rivadulla, A. (2012): La teología en física, Diálogo filosófico, Nº 83, págs. 33-52.

Rodríguez García, R. (1987): Heidegger y la crisis de la época moderna, Editorial Cincel, Madrid.

Rousseau, J.J (2003): Del Contrato social, Sobre las ciencias y las artes, Madrid, Alianza.

Rorty, R. (1996A): Consecuencias del pragmatismo, Tecnos, Madrid, 1996. (A)

Rorty, R. (1996B): Escritos filosóficos 1, Objetividad, Relativismo y Verdad, Paidós, Madrid.

Rorty, R. (2000A): Escritos filosóficos 3, Verdad y Progreso, Paidós, Barcelona.

Rorty, R. (2000B): El pragmatismo, una versión, Antiautoritarismo en epistemología y ética, Editorial Ariel, Madrid.

Rorty, R. (2006): Escritos filosóficos 2, Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Barcelona.

Rorty, Richard / Habermas, Jürgen (2007): Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?, Amorrortu, Buenos Aires.

Rorty, R. (2008): Filosofía y Futuro, Gedisa Editorial, Barcelona.

Rorty, R. (2010): La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid.

Rorty, R. (2011): Contingencia, ironía, solidaridad, Paidós, Madrid.

Rubia, F. J. (2009): El fantasma de la libertad, Datos de la revolución neurocientífica, Crítica, Madrid.

Russell, B., (1983): Propositiones básicas, En: Significado y verdad, Ed. Ariel, Barcelona.

Russell, B. (2005): Historia de la filosofía, Ed. Espasa Calpe, Madrid.

Safranski, R. (2007): Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo, Tusquets Editores, Barcelona.

Sabine, G. H. (2000): Historia de la teoría política, F.C.E, Madrid, 2000.

Sánchez Meca, D. (2010): Historia de la filosofía moderna y contemporánea, Editorial Dykinson, Madrid.

Schlick, M. (1993): Sobre el fundamento del conocimiento, En: A. Ayer (comp.), El positivismo lógico, FCE. Madrid.

Schmitt, C. (2009): Teología Política, Ed. Trotta, Madrid.

Sebreli, J.J. (2007): El olvido de la razón, Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea, Editorial Debate, Barcelona.

Sellars, W. (1963): Science, Perception and Reality, Kegan Paul, London.

Sennett, R. (2000): La corrosión del carácter, Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo, Editorial Anagrama, Barcelona.

Sokal, A. y Bricmont I. (1999): Imposturas intelectuales, Ed. Paidós, Barcelona.

Sokal, A. (2009): Más allá de las imposturas intelectuales; Ciencia, filosofía y cultura, Ed. Paidós, Barcelona.

Taylor, C. (1996): Las fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna, Paidós, Barcelona.

Taylor, C. (2001): El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”, Fondo de Cultura Económica, México.

Tepedino, N. (2000): El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación, En: Cuadernos Salmantinos de Filosofía, vol. XXVII, pp. 25-241, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

Valdés Villanueva, L. M. (Comp.) (2005): La búsqueda del significado, Ed. Tecnos, Madrid.

Valor Yébenes, J. A. (2000): El empirismo y su método, Revista de filosofía, Nº 23, págs. 129-168.

Valor Yébenes, J. A. (2001): Empirismo y objetividad, Thémata: Revista de filosofía, Nº 26, págs. 123-156.

Valor Yébenes, J. A. (2002): Objetivismo absoluto: una crítica empirista de la filosofía trascendental, Revista de filosofía, Nº 27, págs. 191-221.

Valor Yébenes, J. A. (2006): Utilidad y objetividad en la investigación científica, Revista de filosofía, Nº 31, pág. 173-188.

Vattimo, G. (2010): Adiós a la verdad, Editorial Gedisa, Barcelona.

Weber, M. (1982): Ensayos sobre metodología sociológica, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Weber, M. (1983): Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México.

Wittgenstein, W. (1988): Investigaciones filosóficas, Ed. Crítica, Barcelona.

Wittgenstein, W. (1988): Sobre la certeza, Ed. Gedisa, Barcelona.

Wittgenstein, W. (2009): Cuadernos azul y marrón. Ed. Tecnos. Madrid.

Zubiri, X. (2010): Cinco lecciones de filosofía, Alianza Editorial, Madrid.

Zizek, S. (2006): Órganos sin cuerpo, Sobre Deleuze y consecuencias, Ed. Pretextos, Valencia.

Zizek, S. (2010): El sublime objeto de la ideología, Ed. Siglo XXI, Madrid.